AUTHOR:

SCHWARZ, FRIEDRICH

TITLE:

SPINOZA' S ETHIC IN IHREM VERHALTNIS ...

PLACE:

CASSEL

DATE:

1902

Master Negative #

91-80159-21

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

```
BKS/PROD  Books      FUL/BIB   NYCG91-B56834        Acquisitions     NYCG-AE
Record 1 of 0 - Record added today
+
  ID:NYCG91-B56834    RTYP:a    SI:p    FRN:     MS:       EL:         AD:06-07-91
  CC:9668  BLT:am      DCF:?   CSC:?   MOD:     SNR:      ATC:        UD:06-07-91
  CP:nyu     L:ger     INT:?   GPC:?   BIO:?    FIC:?     CON:???
  PC:r      PD:1991/1902       REP:?   CPI:?    FSI:?     ILC:????  MEI:?   II:?
  MMD:      OR:    POL:    DM:     RR:          COL:      EML:       GEN:   BSE:
  040     NNC‡cNNC
  100 10  Schwarz, Friedrich
  245 10  Spinoza's Ethic in ihrem Verhaltnis zur Erfahrung‡h[microform],‡binaug
      ural dissertation zur Erlangugng der Doktorwurde bei der philosophischen
      Fakultat der Universitat Leipzig.
  260 0   Cassel,‡bDruck von L. Doll,‡c1902.
  300     51 p.
  LDG     ORIG
  QD      06-07-91
```

Restrictions on Use:

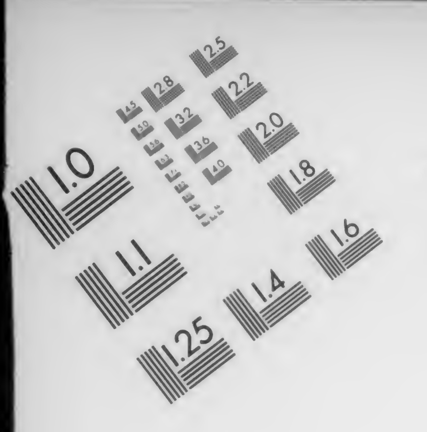
TECHNICAL MICROFORM DATA

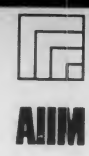
FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X

IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

DATE FILMED: 8/15/91 INITIALS MED

FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



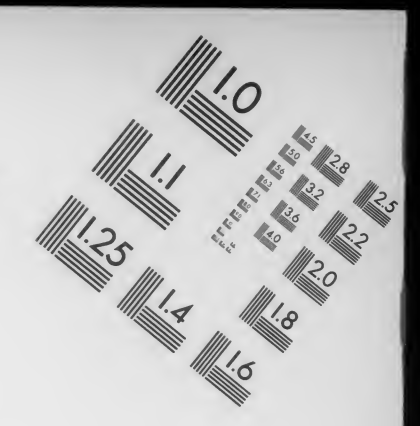


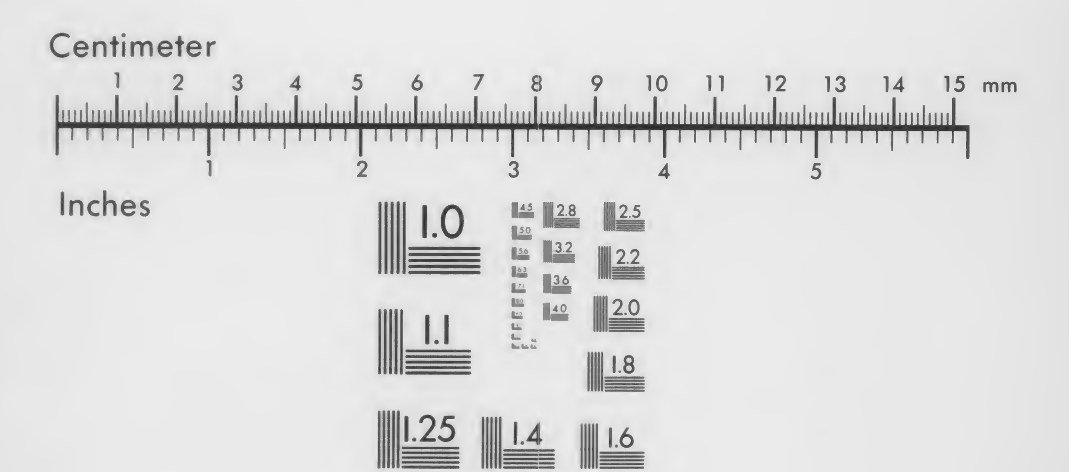
AIIM

Association for Information and Image Management

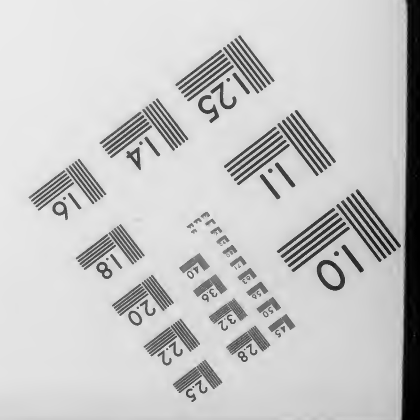
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202









MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Spinozas Ethik

in ihrem Verhältnis zur Erfahrung.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

bei der

philosophischen Fakultät der Universität Leipzig

von

Friedrich Schwarz
aus Cassel.

Cassel 1902.
Druck von L. Döll.

Inhaltsübersicht.

I.

Man kann den Unterschied zwischen Rationalismus und Empirismus im allgemeinen in der verschiedenen Beziehung finden, welche sie zwischen Denken und Sein annehmen: Unabhängigkeit oder Abhängigkeit des Denkens vom Sein. Der Ursprung der Erkenntnis liegt für den Rationalismus rein in der Vernunft, unabhängig von allem Erfahren der äusseren Wirklichkeit. Für den Empirismus liegt er nur in dem Aufnehmen des Wirklichen durch die äusseren und den inneren Sinn, allein in der Erfahrung. Es soll nun im Folgenden der Nachweis versucht werden, dass Spinozas System erstens eine von den Thatsachen der Erfahrung durchaus unabhängig gefundene Konstruktion der eigentlichen Wirklichkeit sein will, dass es aber zweitens in der That doch in allen wesentlichen Punkten auf Erfahrung beruht.

Zunächst bedürfen wir dazu einer genaueren Begriffsbestimmung der Erfahrung. Man versteht gewöhnlich unter Erfahrung die unmittelbare Erkenntnis aus Wahrnehmungen. Da man aber auch allgemeinere Schlüsse als Erfahrungserkenntnisse bezeichnet, sofern die Prämissen Wahrnehmungsurteile waren, so kommt es offenbar nicht auf den Grad der logischen Verarbeitung an; das charakteristische Merkmal liegt in dem Ausgehen von der Wahrnehmung. Empiristen und Rationalisten sind in dieser methodologischen Bestimmung der Erfahrung einig, so sehr sie auch in den erkenntnistheoretischen Fragen nach ihrem Wert, nach ihrem Verhältnis zur Wirklichkeit und nach dem, was denn nun im einzelnen Erfahrung ist, sich entgegen stehen. Wir lassen diese

Fragen unentschieden und glauben Erfahrung hinreichend definiert zu haben, wenn wir sagen: empirische sind induktiv gewonnene Erkenntnisse. Der Erfahrung gegenüber stellen wir die deduktiven Erkenntnisse, welche aus den auf induktivem Weg gebildeten, allgemeinen Begriffen und Regeln durch logische Trennung erhalten werden. Dann ist es allerdings meist unmöglich, von einem vereinzelt gegebenen Urteil zu sagen, auf welche Weise es gebildet wurde; erst in einer Reihe von Folgerungen, in einem systematischen Zusammenhang kann diese Frage entschieden werden, und hier gewinnt sie erst eigentlich eine Bedeutung.

Die Ethik Spinozas will ein rein deduktives System sein. Von allgemeinen Grundlagen aus soll durch eine vollkommen geschlossene Kette von Beweisen deduktiv zum Besonderen fortgeschritten und so die gesamte Erkenntnis der Wirklichkeit zur Darstellung gebracht werden. Wir können nun aber doch nicht einfach das als Erfahrung ansprechen, was nicht aus den Grundvoraussetzungen deduziert ist. Denn ebenso wie diese Principien, beruhen auch zahlreiche axiomatische Sätze der Deduktion nach Spinozas Ansicht auf einer Art apriorischer Erkenntnis; sie sind nicht deduziert, sie sind aber auch nicht induktiv gewonnen. Wir können daher zunächst nur von den Sätzen, welche auch nicht apriorisch erkannt sein können, annehmen, dass sie durch Erfahrung in das System hineingekommen sein müssen, zumal wenn wir diese inkonsequenten und unbewiesenen Behauptungen gerade da auftreten sehen, wo es vom Allgemeinen zu den einzelnen, thatsächlichen Erscheinungen herabzusteigen gilt. Diese „immanente Kritik“ führt also zu all den Punkten, wo die Erfahrung gegen die Grundvoraussetzungen des Systems aufgenommen wird, Inkonsequenzen, die von Spinoza hätten vermieden werden müssen, die aber, weil sie durch die Unmöglichkeit der Deduktion hervorgerufen werden, die Grundvoraussetzungen selbst ungeeignet erscheinen lassen. Wir werden alsdann im letzten Teil unserer Untersuchung

diese Grundlagen selbst und die apriorische Erkenntnisweise, auf welcher sie beruhen, einer Prüfung unterziehen. Wir werden finden, dass Spinoza den rein vernünftigen Ursprung seiner Principien nicht nachweisen kann, da es ihm nicht gelingt, die vernünftige unzweideutig von empirischer Erkenntnis zu unterscheiden. Wir erhalten daraus eine Bestätigung der Humeschen Ansicht, dass alle Erkenntnis, die auf Thatsachen geht, zuletzt auch diesen Thatsachen entnommen sein muss. Sind diese Resultate auch im allgemeinen von vornherein wahrscheinlich, so ist doch immer der Einzelnachweis nicht ohne Wert. Wenn nach Benekes treffendem Vergleich [1]) die rationalistische Deduktion dem Versuch, ein Haus vom Dach aus zu bauen, ähnlich ist, so wollen wir hier die einzelnen Balken des Gerüstes zeigen, durch welches sich ein solcher Bau zuletzt doch auf die Erde gründen muss.

II.

Die rationalistische Tendenz Spinozas liegt offen zu Tage; wir treffen sowohl in der Erkenntnistheorie als in der Methode und überhaupt in allen seinen Ansichten auf völlige Geringschätzung der Erfahrung und weitgehende Überschätzung der Vernunft.

1. Er unterscheidet drei Erkenntnisarten: die Imaginatio, welche die Dinge mit Hülfe der Sinne vorstellt, die Ratio, welche logisch erschliesst, wie die Dinge sein müssen, und die Intuitio, welche erkennt, wie die Dinge in Wahrheit sind. Die Imaginatio steht als das nichtvernünftige Erkennen der Ratio und Intuitio gegenüber: „Per imaginationem, quidquid velis, cape, modo sit quid diversum ab intellectu.“ [2]) Das Wort „experientia“ gebraucht Spinoza für die eigentliche Sinneswahrnehmung; sie wird

[1]) In „De veris philosophiae initiis“ 1820. [2]) Tractatus de intellectus emendatione p. 446; citiert wird hier und in der Folge: Spinoza, Opera ed. Paulus. Jena 1802.

mit der ungenauen Erkenntnis, wie sie im gewöhnlichen Leben genügt, mit dem Wissen „ex auditu aut ex aliquo signo“ zusammen zur Imaginatio gerechnet.[1]) Natürlich ist die Imaginatio, weil sie doch praktischen Wert hat,[2]) nicht frei von logischen Elementen, sie kann nicht nur eine zusammenhanglose Vielheit von Vorstellungen sein. Die Imaginationen können kausal verknüpft werden, wenn diese Schlüsse auch nicht dem wahren Kausalzusammenhang entsprechen. Ebenso können imaginative Allgemeinvorstellungen[3]) und allgemeine Regeln[4]) gebildet werden. Unter Imaginatio ist also vollkommen dasselbe verstanden, was wir als Erfahrung bezeichneten, nämlich induktive Wissenschaft.

Der Erkentniswert, welcher der Imaginatio zuerteilt wird, ist nun sehr gering. Die imaginativen Vorstellungen entstehen in Folge der Affektion unseres Körpers durch äussere Körper, beziehungsweise unseres Geistes durch die Ideen der Körper. Sie enthalten darum einen objektiven und einen subjektiven Faktor, sowohl die Natur des affizierenden Gegenstandes als die des affizierten Subjekts.[5]) Zugleich aber wirkt ein Gegenstand nur mit der einen oder anderen Eigenschaft auf den menschlichen Körper und ist also nicht in seiner Gesamtheit, sondern in seiner partiellen Beziehung zum menschlichen Geist Gegenstand der Vorstellung.[6]) Aus diesen Gründen giebt die Imaginatio die Objekte nicht wieder, wie sie an sich sind, sondern nur Bilder derselben, welche mehr der Natur unserer Sinne als der der Objekte entsprechen und obendrein nur einzelne Seiten der Dinge darstellen.[7]) Die Imaginatio ist somit inadaequat[8]) und besitzt nur relative Gültigkeit. Über absolute Wahrheit und Unwahrheit kann

[1]) cf. Eth. II pr. 40 schol. 2, de em. int. p. 419, „Tractatus brevis de Deo, de homine eiusque felicitate“ übersetzt von Chr. Sigwart 1870, p. 60 u. p. 72. — [2]) cf. de em. int. p. 420. — [3]) cf. Eth. II pr. 40 schol. 1. — [4]) de Deo p. 62. — [5]) cf. Eth. II pr. 16. — [6]) cf. Eth. II pr. 25 dem. — [7]) cf. Eth. II pr. 16 cor. 2, pr. 17 schol., pr. 40 schol. 2. — [8]) cf. Eth. II pr. 11 cor., pr. 25, pr. 26 cor.

sie durchaus nicht entscheiden, und es führt zu den grössten Irrtümern, wenn sie für absolute Erkenntniss der Dinge gehalten wird. Die anschauliche, zeitliche, messbare und zählbare Welt,[1]) welche sie zeigt, ist nicht die wirkliche. Einem vollkommenen Skeptizismus, wie er aus dieser Wertung der Erfahrung resultieren kann, entgeht aber Spinoza, weil er in einer anderen Erkenntnisart den Schlüssel zur absoluten Wahrheit besitzt.

Die Vorstellung eines Gegenstandes ist von der Idee desselben, seiner objektiven Essenz, d. h. seinem gedachten Wesen grundverschieden.[2]) Die Idee stimmt mit ihrem Gegenstand überein, hat aber sonst keine direkte Beziehung zu ihm;[3]) Spinoza will sie lieber „conceptus“ als „perceptio“ genannt wissen, um jeden Gedanken an eine Entstehung derselben durch Einwirkung des Gegenstandes auszuschliessen.[4]) Ihre Wahrheit wird demgemäss nicht an der Übereinstimmung mit dem Gegenstand erkannt, sondern liegt in ihr selbst als Merkmal. Diese Ideen erkennt die „scientia intuitiva“, welche im Gegensatz zur Imaginatio unmittelbare und adaequate Erkenntnis ist. Die intuitiven Ideen entstehen aber auch nicht aus den Vorstellungen,[5]) etwa durch eine genauere Analyse oder durch begriffliche Zusammenfassung; von Imaginationen ausgehend, kann man aus dem Kreise der subjektiv-menschlichen Vorstellungen niemals heraus und in das ganz separate Gebiet der Intuitionen hineinkommen. Die scheinbare Entfernung der Sonne ist weit geringer als die wirkliche; aber auch noch so klare Erkenntnis der wahren Entfernung kann den durch die Vorstellungen gegebenen Schein nicht aufheben.[6]) Denn die Vorstellungen sind ja

[1]) Teil (cf. Eth. I pr. 15 schol.), Mass, Zahl, Zeit (cf. Ep. 29, p. 529) sind „modi imaginationis“. — [2]) cf. Eth. II, pr. 48 schol, (am Ende), II pr. 49 schol. — [3]) de int. em. p. 440: „Quare forma verae cogitationis in eadem ipsa cogitatione sine relatione ad alias debet esse sita; nec objectum tamquam causam agnoscit, sed ab ipsa intellectus potentia et natura pendere debet.“ — [4]) cf. Eth. II def. 3. — [5]) cf. Eth. II pr. 35 schol., V. pr. 28 dem. — [6]) cf. Eth. II pr. 35 schol.

nicht nur unvollständige Erkenntnisse, sondern sie enthalten zugleich subjektive Elemente, die psychologisch nicht eliminiert werden können. Auch sind im allgemeinen die Gegenstände beider Erkenntnisarten verschieden,[1]) so dass sich schon deshalb eine Ableitung der einen aus den anderen verbietet. Die Substanz und alles, was mit ihr unmittelbar zusammenhängt, kann nur gedacht und niemals vorgestellt werden.[2]) Die intuitiven Erkenntnisse sind also nicht vermittelt, sondern unmittelbar[3]) im menschlichen Geist. Sie enthalten das Gemeinsame, was zugleich dem Objekt und dem erkennenden Subjekt eigentümlich[4]) und mithin überhaupt mehr oder weniger allgemein verbreitet ist. Alles wahrhaft Individuelle ist daher von der adaequaten Erkenntnis ausgeschlossen. Diese allgemeinen Erkenntnisse heissen „notiones communes" und bilden Grundlage und Material für die Schlüsse der Ratio.[5]) Solche notiones communes sind die Axiome; „Axiomata seu notiones communes" sagt die Vorrede zur Darstellung der cartesianischen Lehre,[6]) und Spinoza selbst erklärt ebenfalls Axiom und Gemeinbegriff für dasselbe.[7]) Demnach ruht das ganze System in seinen Axiomen auf der Intuitio. Weil das erkennende Subjekt das gedachte

[1]) de int. em. p. 442 heisst es: „— quaedam, quae in imaginatione offeruntur, sint etiam in intellectu." Das sind (nach Ep. 60 p. 659) die geometrischen Begriffe. In diesem Fall, wo es sich um reine Formen des Ausgedehnten handelt, können Vorstellung und Begriff gleich sein. vgl. Trendelenburg: „Historische Beiträge z. Philos." Bd. II 1855. p. 72. — [2]) cf. Ep. 60 p. 659. — [3]) cf. Eth. II pr. 40 schol. 2, de int. em. p. 421, p. 422, de Deo p. p. 63, 64, 131. — [4]) cf. Eth. II pr. 38, pr. 39. — [5]) cf. Eth. II pr. 40 schol 1., V pr. 12 dem., Ep. 42, p. 599 (unten), besonders Eth. II pr. 44 cor. 2 dem.: „Adde, quod fundamenta rationis notiones sint, quae illa explicant, quae omnibus communia sunt, quaeque nullius rei singularis essentiam explicant;" — [6]) cf. Sp.: Principia philos. Cartes. Praef. p. IV. — [7]) Er zweifelt allerdings gelegentlich (Ep. 4, p. 457), ob die Axiome zu den not. com. gerechnet werden dürfen; auch giebt es (nach Eth. II pr. 40 schol. 1) für einige Axiome andere Ursachen als die angeführten; welcher Art diese aber sind, wird nicht gesagt. Die Annahme, dass einige als Schlüsse aus anderen angesehen werden können, kann gerade für Axiome nicht gelten, denn dann sind sie eben keine Axiome." —

Wesen des Objekts bereits in sich enthält, sind die intuitiven Erkenntnisse sozusagen eingeboren.[1]) Ähnliches soll ausgedrückt werden, wenn die Intuitio als Gefühl und Genuss der Sache selbst bezeichnet wird.[2]) Der menschliche Intellekt besteht überhaupt aus einer Summe „objektiver" Essenzen, wie der menschliche Körper aus den entsprechenden „formalen" Essenzen zusammengesetzt ist. Aber nur die formalen Essenzen, die ebenso in uns, wie mehr oder weniger in allen Dingen liegen, sind im Geist, der objektiven Essenz des Körpers nach ihrem ganzen Wesen enthalten und werden somit adaequat erkannt, während dem Besonderen, was nur in unserem Körper oder nur in äusseren Körpern ist, keine adaequate Idee in unserem Geist entspricht, weil es uns nur isoliert und unvollkommen gegeben ist, und deshalb nicht in seinem Kausalnexus erkannt werden kann. Die adaequate Erkenntnis eines Dings begreift aber stets auch seinen Kausalzusammenhang,[3]) da das wirkliche Wesen der Dinge kein gesondertes und selbständiges, sondern zu einer untrennbaren, umfassenden Einheit verknüpft ist. Darum ist es der Intuitio wesentlich, mit dem Einzelnen stets auch diesen Zusammenhang zu erkennen, der in dem Enthaltensein der Dinge in Gott und dem Verursachtsein durch Gott besteht.[4]) Aber sie schliesst nicht logisch aus dieser Ursache, sondern denkt unmittelbar Ursache und Sache zusammen.

Die Intuitio ist also weder deduktive noch induktive Erkenntnis, weder Erfahrung noch logisches Schliessen, sondern ganz unabhängige Vernunfterkenntnis. Sie ist im einzelnen menschlichen Geist als sein ewiges Wesen ge-

[1]) cf. Eth. II pr. 39, Ep. 42 p. 600. Die eingeborenen Ideen, welche für Descartes ohne weitere Erklärung einfach durch das „lumen naturale" gegeben waren, finden hier eine metaphysische Begründung, deren Richtigkeit allerdings wieder auf ihnen selbst beruht. Aber weil so ihr Ursprung auf anderes zurückgeführt war, braucht Spinoza selbst den Ausdruck „innatus" selten. — [2]) cf. De Deo pp. 64, 70. — [3]) cf. Eth. I Ax. 4. — [4]) cf. Eth. II pr. 46, pr. 47 schol. —

setzt, dem Körper und seinen allgemeinen räumlichen Eigenschaften entsprechend, aber nicht irgendwie durch sie entstanden. Sie ist also eine (in kantischem Sinn) apriorische Erkenntnisart; aber sie ist darum nicht blos subjektiv, nicht nur Erkenntnisform, sondern sie ist die ausgedehnte Wirklichkeit selbst in der Form des Gedachtseins. Sie ist eine Summe nicht von Begriffen, sondern von gedachten Dingen; sie hat formalen und materialen Inhalt.

Dieser apriorische Charakter der Intuitio wird aber stellenweise durch andere Bestimmungen beträchtlich verdunkelt. Es gilt auch für Spinoza die Forderung, dass die Theorie wenigstens den Thatsachen der inneren Erfahrung nicht widerstreitet; diese innere Erfahrung muss für ihn doch wohl den Wert einer intuitiven Erkenntnisart besitzen. Die bisher gegebenen Bestimmungen der Intuitio harmonieren aber mit der Thatsache nicht, dass die intuitiven Erkenntnisse nicht allen Menschen in gleicher Weise und immer bewusst sind. Auch musste Sp. wohl an sich selbst finden, dass die Intuitionen sich oft nichts weniger als spontan und apriori gewiss bildeten. Aus diesen, allerdings ihm selbst vielleicht unbewussten, Ursachen neigt er dazu, einmal die vorbereitende Rolle des rationellen Schliessens der Intuitio gegenüber hervorzukehren, das andere Mal wieder die Abhängigkeit der Intuitio von der Anschauung zu betonen. Die intuitiven Erkenntnisse können aus den Schlüssen der Ratio folgen. Wir hören: „— ideae, quae in nobis clarae et distinctae sunt, sive quae ad tertium cognitionis genus referuntur, non possunt sequi ex ideis mutilatis — sed ex ideis adaequatis sive ex secundo et tertio cognitionis genere.“ [1]) Allerdings kommt in der Erkenntnis der dritten Art noch etwas Neues hinzu; sie erkennt den Zusammenhang mit Gott, die Substanz selbst und den Modus der Dinge, „quo ab aeternitate fluunt; sine quibus recte intelligi nequeunt.“ [2]) Die Ratio schliesst,

[1]) Eth. V pr. 28 dem. — [2]) Ep. 29 p. 530. —

wie die Sache sein muss, die Intuitio zeigt unmittelbar, wie sie ist. [1]) Dieser geringe Unterschied legt die Auffassung nahe, dass die letztere aus der ersteren hervorgeht. Dies soll vielleicht auch der mysteriöse Satz ausdrücken: „Scientia intuitiva procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum.“ [2])

Nunmehr erscheint eine unter die Menschen verschieden verteilte Intuitio weniger widerspruchsvoll. Durch die Behauptung, [3]) dass der Geist um so mehr intuitiv erkennt, je vielseitiger der Körper ausgebildet ist, wird dieser Vorzug des einen Geistes vor dem anderen nicht erklärt, sondern im Hinblick auf den Parallelismus der Attribute nur umschrieben, eine Umschreibung, welche den Widerspruch ebenso deutlich zeigt; denn in dem Allgemeinen, welches adaequat erkannt wird, sind alle Körper gleich. Aus dem Zusammenhang der Intuitio mit der Ratio folgt aber diese Verschiedenheit der Geister leicht, da Schlüsse zu machen allerdings nicht alle in gleicher Weise Fähigkeit und Trieb haben.

Das rationelle Schliessen kann aber nicht bei allen intuitiven Erkenntnissen vorbildend vorhergehen. [4]) Die notiones communes, die Grundlagen aller rationellen Erkenntnis, können nicht selbst durch Schlüsse gefunden sein. Und doch scheinen dieselben einer Erklärung ihrer Ent-

[1]) cf. de Deo p. 69 Anm. 1. — [2]) Eth. II pr. 40 schol 2, cf. V pr. 25. Diesen Satz halten Trendelenburg („Hist. Beitr.“ III p. 391) und Busolt („Grundzüge der Erkenntnistheorie und Metaphys. Sp.'s“, Berlin 1875, p. 63) für durchaus dunkel. Nach H. C. W. Sigwart („Der Spinozismus, hist. und krit. erläutert“, Tübingen 1839, p. 100) soll er heissen: „von den Begriffen Ausdehnung und Denken zum Bewusstsein übergehen, dass diese Eigenschaften Attribute der Substanz sind.“ Damit stimmt also unsere Deutung überein, obwohl es spinozistisch schwierig zu denken ist, dass gerade die Attribute auch ohne die Substanz adaequat begriffen werden können. — [3]) cf. Eth. II pr. 39 cor. — [4]) Höchstens in dem allgemeinen Sinn von de Deo p. 73: „— der wahre Glaube (ratio) ist allein darum gut, weil er der Weg ist zur wahren Erkenntnis, indem er uns ermuntert zu den Dingen, die in Wahrheit liebenswert sind.

stehung zu bedürfen. Statt der rationalistisch-dogmatischen Behauptung: die adaequaten Ideen sind in uns und haben durchaus keine andere Ursache ausser uns,[1]) treffen wir auch eine andere Darstellung an, in der sich die Intuitio mehr der Erfahrung nähert. Dies tritt besonders da hervor, wo die psychologische Entstehung der adaequaten Erkenntnis gezeigt werden soll. Hier bildet sich auch die adaequate Idee bei der Affektion, und ihre Adaequatheit wird auf die bei der anschauenden Betrachtung vorhandene Übereinstimmung von Objekt und Subjekt der Erkenntnis zurückgeführt.[2]) Die Betrachtung geht als eine Art aposteriorischer Erkenntnis vorher, und es fehlt nicht viel daran, dass das äussere Ding als Ursache seiner Idee angesehen wird. Man betrachte nur den Beweis des Satzes, dass alles, was dem menschlichen und den äusseren Körpern gemeinsam ist, adaequat erkannt wird.[3]) A soll eine derartige Eigenschaft sein; dann soll es von A in Gott eine adaequate Idee geben „tam quatenus ideam corporis humani, quam quatenus positorum corporum externorum ideas habet", das heisst also: der menschliche Geist h a t eine adaequate Idee von A; denn der menschliche Geist ist Gott, sofern er die Idee des menschlichen Körpers hat. Dennoch genügt ihm das hier nicht, denn er fährt fort: „Ponatur jam humanum corpus a corpore externo affici per id, quod cum eo habet commune, hoc est, ab A, huius affectionis idea proprietatem A involvet, atque adeo idea huius affectionis, quatenus proprietatem A involvit, erit in Deo adaequata, quatenus idea corporis humani affectus est, hoc est, quatenus mentis humanae naturam constituit." Das heisst nichts anderes, als dass der menschliche Geist nur durch die Affektion zu einer Erkenntnis von A kommen kann, während dem Parallelismus der Ideen und Körper zufolge die Idee von A ebenso als Teil des Geistes, wie A als Teil des Körpers von Anfang an gesetzt sein müsste. Dieselben Ansichten spricht

[1]) cf. Ep. 42 p. 600. — [2]) cf. Eth. II pr. 38 dem. — [3]) Eth. II pr. 39. —

Sp. auch deutlich an einer anderen Stelle[1]) aus; hier wird der Betrachtung nach der gewöhnlichen Ordnung der Natur, d. h. wie uns die Dinge gerade aufstossen, die adaequate Erkenntnis als die vergleichende Betrachtung mehrerer Dinge gegenübergestellt. Dabei tritt gerade die Verwandtschaft der Intuitio mit der Erfahrung deutlich ans Licht, und die Vermutung wird nahegelegt, dass die intuitive Erkenntnis in der That das Resultat einer Anzahl Augenblicksinduktionen ist. Dass die Betrachtung, die Affektion nur bewusst machen soll, was unbewusst in uns liegt, kann Spinoza nicht meinen; für ihn müssen unbewusste Ideen ein sich widersprechender Begriff sein; denn die Idee ist ihm nicht etwas Stummes, wie ein Gemälde auf der Tafel, sondern eine Form des Denkens, also das bewusste Erkennen selbst.[2])

In dieser Lehre, welche die Entstehung des einzelnen menschlichen Erkenntnisaktes erklären will, erhält also die Intuitio einen aposteriorischen Charakter, der allen übrigen Bestimmungen nicht entspricht. Dem Parallelismus wird zwar insofern genügt, als es immer nur äussere I d e e n sind, die auf den Geist wirken, aber es ist doch eben Wirkung; wir verhalten uns dabei receptiv und nicht spontan, und dies widerspricht einem konsequenten Parallelismus. Denn aus diesem folgt, dass der Geist das vollkommene geistige Abbild des Körpers, die adaequate Erkenntnis sowohl seiner individuellen als seiner allgemeinen Eigenschaften sein muss. Die Erfahrung zeigt, dass der Geist das nicht ist, dass vielmehr die Erkenntnis aus zeitlich getrennten Einzelakten besteht und verschiedenen Menschen in verschiedenem Grad zukommt. So muss denn erklärt werden, dass die Erkenntnis auf Affektion

[1]) Eth. II pr. 29 schol. — Ähnliche Anschauungen kommen auch im Tractat. de int. em. vor; nach de int. em. p. 453 (unten) soll die Erkenntnis der Gesetze der ewigen Dinge durch den richtigen Gebrauch unserer Sinne, durch methodische Experimente herbeigeführt werden können. Auch liegt in de int. em. p. 419, II implicite die Ansicht von einem höheren Erkenntniswert der experimentell geprüften Erfahrung. („experientia, quae determinatur ab intellectu" gegenüber der „experientia vaga"). — [2]) cf. Eth. II pr. 43 schol. —

beruht. Mit dieser allgemeinen Inkonsequenz sind alle Einzelschwierigkeiten gehoben. Aber statt diesen Widerspruch mit dem Charakter des Geistes als der „objektiven" Essenz des Körpers unvermittelt stehen zu lassen, hätte er gerade durch diesen Widerspruch von Thatsache und Theorie auf den empirischen Ursprung der intuitiven Erkenntnisse überhaupt aufmerksam werden müssen, ebenso wie später Locke durch die Verschiedenartigkeit der menschlichen Erkenntnisvermögen zur Verwerfung der angeborenen Ideen bestimmt wurde.

Bei allem Schwankenden wird aber im allgemeinen den Grundvoraussetzungen gemäss an der Apriorität der Intuitio festgehalten, und die Ähnlichkeit mit der Erfahrung und Imagination tritt zurück. Spinoza betont immer wieder[1]) den fundamentalen Unterschied dieser beiden Erkenntnisarten, der sich schon in der Verschiedenheit ihres Wertes so deutlich ausspricht.

Auch in einer anderen Lehre findet die Apriorität und Selbstgewissheit der Intuitio ihren Ausdruck. Die adaequate Idee trägt, wie wir sahen, das Merkmal der Wahrheit in sich selbst. Selbst wenn es eines äusseren Anlasses für die Entstehung der intuitiven Erkenntnis bedarf, wenn erst in der Anschauung die adaequate Idee entsteht, so wird doch die subjektive Erkenntnis der Wahrheit einer Idee nicht von irgend etwas ausserhalb des Subjekts Liegendem abhängig gemacht. Die Übereinstimmung der Idee mit dem Objekt ist Ursache, aber nicht Erkenntnisgrund der Wahrheit. Diese wird als solche erkannt, sobald wir sie haben. Spinoza erklärt die Gewissheit daraus, dass wir auch eine wahre Idee der wahren Idee haben; [2]) umgekehrt ist natürlich auch die Gewissheit ein sicheres Zeichen der Wahrheit. Objektive Wahrheit und subjektive Gewissheit gehen immer zusammen. Die subjektive Gewissheit betrifft daher auch die Existenz

[1]) cf. Eth. II pr. 48 schol. (Ende), II pr. 49 schol., de int. em. p. 446. — [2]) cf. Eth. II pr. 43. —

des Gegenstandes, weil die Wirklichkeit in der Form des wahren Gedankens ebenso real ist, wie in der Form der Körperlichkeit. Das ist die ontologische Betrachtungsweise. Rein aus dem Begriff kann die Existenz der absoluten Dinge erkannt werden; ja die Vernunft m u s s die Realität ihrer Objekte aus dem Begriff erkennen, weil diese Dinge mit den Sinnen nicht wahrgenommen werden können. Das absolute Sein hat übererfahrbare Realität, über welche daher nur die Vernunft entscheiden kann. Das Sein ist Begriffsmerkmal, [1]) welches in der Definition eines absoluten Dings enthalten ist und somit weder weiter nachgewiesen zu werden braucht noch nachgewiesen werden kann. So ist es die notwendige Eigenschaft eines „ungeschaffenen" (absolut wirklichen) Dings: „Ut data eius rei definitione nullus maneat locus quaestioni, ausit." [2]) Der apriorische Charakter der Intuitio tritt also auch hier wieder deutlich zu Tage.

2. Entsprechend der Erkenntnistheorie kann nun auch in der von dieser abhängigen Methode von einer theoretischen Benutzung der Erfahrung keine Rede sein. Schon die Bezeichnung als „ordo geometricus" weist darauf hin, dass es eine deduktive Methode sein soll, denn nur eine solche ist ähnlicher Beweise fähig wie die Mathematik. Es ist die, welche Descartes die synthetische nennt. [3]) Diese Methode geht nicht von den Dingen der Wahrnehmung, sondern von abstrakten, allgemeinen Dingen aus, welche in Form von Definitionen, Axiomen, Postulaten die Grundlagen bilden. Fortschreitend beweist sie immer das Folgende aus dem Vorhergehenden, „sicque a lectore quantumvis repugnante ac pertinaci assensionem extorquet." [4]) Aber der unwiderlegliche Beweiszwang ist es nicht allein, welcher Spinoza gerade diese wählen lässt; [5]) in den all-

[1]) cf. de int. em. p. 438, Ep. 29. p. 527. — [2]) de int. em. p. 451, cf. Ep. 4, p. 457. — [3]) cf. Sp. Opera I Praef. p. V, VI. — [4]) ibid. — [5]) Auch ist es nicht die Mode der Zeit allein, die ihn zu dieser Form bestimmt, wie Ritter („Gesch. d. Philos." VII p. 202) will; Busolt („Grundzüge" p. 63) ist mit Recht der Ansicht, dass Form und Inhalt im Zusammenhang stehen. —

gemeinen Erkenntnissen der Intuitio sind ja absolut sichere Voraussetzungen gegeben, die nicht weiter bewiesen zu werden brauchen. Es liegt daher am nächsten, von diesen auszugehen. Was in der propädeutischen Erkenntnislehre des Traktats über die Verbesserung des Verstandes das Ziel ist, muss im System der Ausgangspunkt sein: „Claras et distinctas habere ideas, tales videlicet, quae ex pura mente et non ex fortuitis motibus corporis factae sint.“ [1]) Und wie man im Traktat schliesslich insbesondere versuchen muss, alle Ideen auf eine zurückzuführen,[2]) so muss im System von dieser einen, der Substanzidee, ausgegangen werden.[3]) Vor allem aber ist diese Methode deshalb die einzig richtige, weil sie in der Natur der Sache begründet ist. Das System der Natur, die Wirklichkeit in der Form der Ausdehnung stellt sich ja ebenfalls dar als eine zusammenhängende Kette von Ursachen. Die Deduktion führt daher die Natur genetisch vor, wie es ihrer wirklichen Entstehung entspricht, als ein den realen Ursachen analoges System von Gründen und Folgen. Dieses ist die allein richtige Ordnung der Gedanken; denn: „sive naturam sub attributo extensionis, sive sub attributo cogitationis, sive sub alio quocumque concipiamus, unum eandemque ordinem, sive unam eandemque causarum connexionem, hoc est easdem res invicem sequi reperiemus.“[4]) Diesen nur auf Grund einer genauen Erkenntnis der ersten Ursachen möglichen „ordo philosophandi“ hält Spinoza für notwendig und eine Umkehrung dieser Ordnung für die Ursache vieler Fehler anderer Philosophen.[5]) Wie in der Natur die Wirkung von den Ursachen vollkommen bestimmt ist, und demnach auch die Erkenntnis der Ursache die Erkenntnis der Wirkungen einschliesst, so soll entsprechend die wahre Wissenschaft von der Ursache zu den Wirkungen fortschreiten,[1]) wie denn überhaupt das logische Folgen nur die gedachte reale Kausalität ist.

[1]) de int. em. p. 449. — [2]) ibid. — [3]) Dass der Anfang der Ethik dem widerspricht, dass die Substanz nicht als der oberste Begriff am Ausgangspunkt steht, sondern erwiesen und konstruiert wird, ist nach Herbart (Werke ed. Kehrbach Bd. VII p. 92) ein Fehler; Busolt („Grundzüge“ p. 52) hält diesen dadurch für gerechtfertigt, dass aus Gründen der Deutlichkeit die Substanzidee aus ihren einfachsten Momenten zusammengesetzt werde; ausserdem werde sie nur scheinbar bewiesen und schon in der ersten Definition vorausgesetzt. — [4]) Eth. II pr. 7 schol., cf. Eth. III Praef. p. 131. — [5]) cf. Eth. II pr. 10 cor. schol. —

So zeigen Erkenntnistheorie und Methode das durchaus rationalistische Programm Spinozas. Niemand kann weiter von einer Benutzung der Erfahrung entfernt sein, als er. Diese sich auf die Grundlehren stützende Auffassung kann durch gelegentliche Berufung Spinozas auf die Erfahrung [2]) nicht zweifelhaft werden. Als theoretische Erkenntnis kommt nur die Vernunft in Betracht, welche rein aus sich selbst die transcendente Wirklichkeit erkennt. Dieser absoluten steht die inadaequat erkannte, empirische Wirklichkeit gegenüber. Es erhebt sich nun die Frage nach dem Inhalt dieser beiden Erkenntnisgebiete, nach ihren Grenzen und nach der Art der zu ihnen gehörenden Gegenstände. Die Beantwortung zeigt zugleich die sachliche Ausführung des rationalistischen Programms.

3. Wenn die Welt der Erfahrung mit allen ihren farbigen, tönenden, veränderlichen, zeitlichen, individuellen Dingen inadaequate Vorstellung ist, was bleibt dann als wahre Wirklichkeit übrig? Es ist eine Welt der allgemeinen Formen, eine Stufenfolge, in der immer das weniger in dem mehr Allgemeinen enthalten ist. Das Allgemeinste, welches alles in sich enthält, ist die Substanz. Sie ist zugleich allgemeinster Begriff und absolut existierendes Ding. Sie ist reines Sein und reines Handeln. Die Dinge sind durch sie bewirkt, und ebenso folgen sie aus ihr, wie aus der Definition des Dreiecks folgt, dass die Summe seiner Winkel gleich zwei Rechten ist. In diesem Sinn sind und bleiben sie auch in ihr enthalten; denn

[1]) cf. de int. em. p. 447. — [2]) cf. Eth. II pr. 17 schol., III pr. 2 schol., pr. 32 schol., IV pr. 9 schol., pr. 35 cor. 2 schol.; sie findet sich meist da, wo er in der That von der Erfahrung abhängig ist. —

ausser der Substanz giebt es kein Sein. Zu den Dingen, die ihren Inhalt bilden, steht sie nicht im Verhältnis des Ganzen zu den Teilen, sondern eher in dem des Dings zu seinen Eigenschaften. Sie kann nicht in reale,[1]) wohl aber in modale, unselbständige Teile geteilt gedacht werden. Ihre Definition, als die eines absolut unendlichen Wesens: „Quod absolute infinitum est, ad eius essentiam pertinet, quidquid essentiam exprimit et negationem nullam involvit“,[2]) widerspricht ihrem Geteiltsein in modale Teile nicht. Denn da jeder Teil nicht als selbständig, sondern nur mit allen anderen zusammen als real gesetzt wird, so wird die Negation, die jeder Teil nach dem Princip: „Omnis determinatio est negatio“[3]) im Unterschied von dem anderen setzt, in der Substanz, der Summe aller, wieder aufgehoben.[4]) Aber darum müssen die Teile nicht durch sich begriffen, sondern immer in Bezug auf das Ganze gedacht werden. Die Substanz verhält sich also wie eine aus Punkten zusammengesetzt gedachte Linie. Wie auch ein Punkt nur als Teil einer Linie erscheint, wenn er in ihr und mit ihr zugleich gedacht wird, und wie anderseits die Linie zerstört wird, wenn der Punkt als selbständig herausgehoben wird, so sind auch die Teile der Substanz nur in ihrem Zusammenhang mit dem Ganzen denkbar. Diese Teile sind nun nicht gleichwertig; sie bilden, wie gesagt, eine Stufenfolge vom Allgemeinsten zum Besondern; zugleich ist dies eine Reihe von Gründen und Folgen, von Ursachen und Wirkungen. Zunächst sind in der Substanz die Attribute enthalten. Ausser unzähligen anderen, in ihrer Art unendlichen, sind es die uns bekannten Attribute des Denkens und der Ausdehnung. Diese Attribute drücken das Wesen der Substanz in einer bestimmten Form aus. Sie kann daher nicht ohne Attribute gedacht werden; sie sind so eng mit ihr verbunden, dass gesagt wird: „Deus sive omnia eius attributa.“[5]) Es wird bei

[1]) cf. Eth. I pr. 13 schol., pr. 15 schol. — [2]) Eth. I def. 6 explic. — [3]) cf. Ep. 34 p. 567, Ep. 50 p. 634; determinatio des Einen ist negatio eines Anderen. [4]) vgl. Busolt: „Grundzüge“, p. 101. — [5]) cf. Eth. I pr. 19. —

ihnen weniger an ihr Folgen aus der Substanz, als an das Enthaltensein in ihr gedacht: „Substantia constans infinitis attributis.“[1]) So sind die Attribute vor allen anderen Folgen der Substanz ausgezeichnet. Sie bilden mit ihr die „natura naturans.“ Was weiterhin aus ihr folgt, ist die „natura naturata.“[2]) Dazu gehören zunächst die unendlichen Modi erster Ordnung,[3]) aus welchen sich wiederum unendliche Modi zweiter Ordnung ableiten.[4]) Die ersteren sind Bewegung und Ruhe im Attribut der Ausdehnung und der „intellectus infinitus“ im Attribut des Denkens;[5]) unendlicher Modus zweiter Ordnung ist „facies totius mundi“, die Totalität der Einzeldinge.[6]) Alles dies zusammen bildet das Reich der unendlichen Dinge, welches allein adaequat erkannt wird. Nur hier giebt es absolute Existenz. Diese Welt der absoluten Wirklichkeit ist zugleich eine ausgedehnte und eine Welt der Gedanken. Der Rationalismus Spinozas spricht sich hier in der Nebeneinanderordnung und Gleichwertigkeit der Attribute aus.

Dieser absoluten Wirklichkeit gegenüber muss der empirischen eine durchaus gegensätzliche Stellung zukommen, die zunächst mit jener unvermittelbar erscheint. Hat die Unendlichkeit absolute Realität, so kann sie die Endlichkeit nicht haben; ist die Ewigkeit d. h. Zeitlosigkeit wirklich, so ist es die zeitliche Existenz nicht. Es fragt sich aber, ob Spinoza selbst zu diesem Resultat kommt. Er unterscheidet ausdrücklich[7]) zwischen einer Existenz der Dinge, „quatenus in Dei attributis comprehenduntur“, und einer Existenz, „quatenus etiam durare dicuntur“, und natürlich analog bei den Ideen zwischen einer Existenz, „quatenus infinita Dei idea existit“, und einer Existenz, „per quam durare dicuntur“. Nun heisst es, dass die Einzeldinge, wenn von ihrer zeitlichen Existenz die Rede ist, existieren, „non tantum, quatenus in Dei attributis comprehenduntur, sed quatenus etiam durare

[1]) cf. Eth. I pr. 11. — [2]) cf. Eth. I pr. 29 schol. — [3]) cf. Eth. I pr. 21. — [4]) cf. Eth. I pr. 22, pr. 23. — [5]) bezw. intellectus und voluntas, cf. Eth. I pr. 32 cor. 2. — [6]) cf. Ep. 66 p. 674. — [7]) cf. Eth. II pr. 8 cor. —

dicuntur." Darin liegt bereits eine Andeutung über das Verhältnis der zeitlichen zur zeitlosen Existenz; das „non tantum — sed etiam" scheint auszudrücken, dass das zeitlose Sein der Attribute auch in der zeitlichen Dauer enthalten sein soll. Ferner liegt darin, dass die ewige Existenz in ihrem Verhältnis zur zeitlichen eine Möglichkeit ist;[1]) denn es muss offenbar etwas Neues hinzukommen, damit das ewige zum zeitlichen Sein wird. Dabei bleibt hier ganz dunkel, welcher Art dieses neue Moment ist, und woher es kommt. Auch das Beispiel in dem folgenden Scholium enthält diese Unbekannte; es setzt einen Zeichner voraus, welcher zwei von den unendlich vielen, möglichen rechten Winkeln in die Erscheinung treten lässt.[2]) Aber die ewige Existenz wäre nur dann eine blosse Möglichkeit, wenn die zeitliche als die eigentlich wirkliche Existenz angesehen würde. Das thut aber Spinoza nicht, vielmehr ist immer die ewige Existenz diejenige, welche als wahr und absolut real begriffen wird. Die Erkenntnis der zeitlichen Einzelexistenz ist dagegen nur inadaequate Vorstellung. Diese Existenz kann überhaupt nicht rationell begriffen werden, denn sie liegt weder in der Definition der Sache, noch kann sie sonst irgendwie logisch

[1]) H. C. W. Sigwart („D. Spinozismus". p. 138) deutet dies Corollar, wegen des „non tantum — sed etiam" und weil „attributis" in der Mehrzahl gegenüber von „infinita idea Dei" steht, auf folgende Weise: Die einzelnen Dinge sind zuerst in den Attributen Ausdehnung und Denken nur potentia, implicite und auf entsprechende Weise die Ideen davon in dem unendlichen (d. h. noch nicht mit bestimmtem Inhalt erfüllten) Bewusstsein Gottes. Treten sie infolge der Aktuosität des göttlichen Wesens aus jenem potentiellen Zustand in das aktuelle zeitliche Dasein (durare), so werden sie mit diesem auch in dem zeitlichen Bewusstsein gedacht. — Die Mehrzahl (attributis) kann man dahin erklären, dass sie auf die Ausdehnung und die anderen vom Menschen nicht erkannten Attribute geht. Im übrigen verbietet sich diese Deutung deshalb, weil nicht die zeitliche Existenz der Einzeldinge, sondern das Sein der Substanz als das wahrhaft reale gilt. — Auch Herbart, der (Werke: VII p. 103) Spinoza die Absurdität vorwirft: „Also ist das bloss Mögliche, Nichtwirkliche, das einzig reale", muss man erwidern, dass Spinoza die Substanz eben nicht als blosse Möglichkeit betrachtet. — [2]) vgl. Herbart VII p. 97.

erschlossen werden, da jedes zeitlich existierende Ding stets die Wirkung einer unübersehbaren Reihe von Ursachen ist, die selbst lauter zeitlich existierende Einzeldinge sind. Daher wird ausdrücklich gesagt: „Nos numquam egere experientia, nisi ad illa, quae ex rei definitione non possunt concludi, ut existentia modorum."[1]) Da die Erkenntnis der zeitlichen Existenz und überhaupt der endlichen Modi nur inadaequate Vorstellung ist, so bleibt nichts übrig, als diese Dinge als Erscheinungen zu bezeichnen, welche vor der Vernunft gänzlich verschwinden. Die oben angedeutete Immanenz des ewigen in dem zeitlichen Sein kann daher nicht in dem Sinn gelten, dass das zeitliche Einzelding als solches zugleich absolut real wäre, sondern nur so, dass das ewige Sein der Gesamtheit der Erscheinungen als das Erscheinende zu Grunde liegt. Wenn wir gleichwohl weiterhin sehen werden, dass auch dem Endlich-einzelnen als solchem eine höhere Realität zugeschrieben wird, so wird sich das als Inkonsequenz herausstellen müssen. Denn sowohl die Erkenntnistheorie als die Metaphysik stellen den principiellen Unterschied auf zwischen Vernunft und Erfahrung, zwischen unendlich-zeitlosem und endlich-zeitlichem Sein; und es folgt der unvermeidliche Schluss, dass, wenn dem Einen Realität zukommt, diese dem Anderen nicht in gleicher Weise zugeteilt werden kann. Die Irrealität der empirischen Welt ist die letzte Folge des rationalistischen Grundgedankens, dass nur die Vernunft unabhängig von der Erfahrung die absolute Wirklichkeit erkennt.

III.

Für die nun folgende Prüfung der Deduktion auf ihre Unabhängigkeit von der Erfahrung ergiebt sich der Widerspruch einer Erkenntnis gegen die Grundvoraussetzungen als das allgemeine Kriterium ihres empirischen

[1]) Ep. 28 p. 525, cf. Eth. II pr. 26 cor. dem. —

Ursprungs. Obwohl ja Spinoza möglichst alles beweisen will, werden wir doch nicht alles, was unbewiesen aufgenommen wird, für empirischer Herkunft halten dürfen. Wir werden prüfen müssen, ob das Unbewiesene nicht etwa intuitive Erkenntnis ist. Denn durch die Intuitio hat Spinoza dem Beweisgang gegenüber, eine gewisse, wenn auch nicht ganz berechtigte, Freiheit, welche ihm erlaubt, gelegentlich axiomatisch statt beweisend fortzugehen. Bei diesen Voraussetzungen wird daher nur das, was weder intuitiv erkannt noch rationell erschlossen sein kann, als empirisch bezeichnet werden dürfen. Das ist aber mit einem Wort das, was den Grundvoraussetzungen widerspricht; denn wir werden mit einiger Wahrscheinlichkeit annehmen dürfen, dass diese fundamentalen Widersprüche weniger rein logische Fehlschlüsse, als vielmehr unter dem Einfluss der Erfahrung entstandene Inkonsequenzen sind.

1. Am folgenschwersten zeigt sich die Abhängigkeit Spinozas von der Erfahrung in der Lehre von der Realität der Einzeldinge. Was sich schon aus den allgemeinen Grundvoraussetzungen der Erkenntnistheorie und Metaphysik ergab, wird nun auch die nähere Untersuchung bestätigen, nämlich dass den endlichen Einzeldingen keine Realität zukommen kann. Wenn Spinoza dieselben dann doch für real hält, wie sich zeigen wird, so ist das ein Widerspruch, welcher der Erfahrung seine Entstehung verdankt.

Alle zeitliche Endlichkeit muss, wenn sie Realität haben soll, aus den Grundvoraussetzungen deduciert sein, da sie nicht intuitiv erkannt werden kann. Es bleibt also nur die Substanz und ihre Attribute als Voraussetzung der Deduktion der Einzeldinge übrig. Die Substanz bringt durch Selbstbesonderung schliesslich die unendlichen Modifikationen hervor. Wenn nun auch weder die Ursache noch die Art und Weise dieses Vorgangs dargelegt wird, so ist doch wenigstens seine Möglichkeit gegeben, weil die unmittelbaren Modifikationen der Substanz auch der

Existenzweise nach derselben sehr ähnlich sind. Wie aber können sich nun diese unendlichen Modi wieder besondern in Teile, die ihrer Existenz und Essenz nach so grundverschieden von ihnen sind? Spinoza hält dies für möglich. Aus der Substanz soll alles Mögliche folgen können. „Ex necessitate divinae naturae, infinita infinitis modis sequi debent.“ [1]) Daraus ergiebt sich ihm, dass die Substanz Ursache aller Dinge ist.[2]) Nach seiner ausdrücklichen Meinung sollen dabei die unendlichen Modi zwischen dem Unendlichen und Endlichen vermitteln.[3]) Kann schon diese Vermittelung, die im einzelnen gar nicht näher angegeben wird, nicht als genügende Deduktion angenommen werden, so folgt aus anderen Bestimmungen ihre völlige Unmöglichkeit. Wir hören mehrfach: „At id, quod finitum est et determinatam habet existentiam, ab absoluta natura alicuius Dei attributi produci non potuit.“[4]) Zwar die Gesamtheit, der Inbegriff der Einzeldinge, welchen die unendlichen Modi darstellen, folgt aus Gott, aber das Einzelne als solches folgt immer nur aus Einzelnem. Jedes Einzelding muss zum Existieren und Wirken von einem anderen Einzelding bestimmt werden, welches wiederum von einem anderen Einzelding bestimmt wurde u. s. f.[5]) Damit wird wieder nur gesagt, dass die Einzeldinge nicht aus der Substanz folgen können. Es fehlt ein Individualisierungsprincip, welches, in der Substanz liegend oder von aussen her kommend, die unterschiedslose Gesamtheit in Teile besondern könnte. Spinoza muss selbst auf die Frage Tschirnhausens,[6]) wie er aus dem Begriff der Ausdehnung die Mannigfaltigkeit der Dinge ableiten könne, antworten: „Credo me jam satis clare ostendisse, id impossibile esse“, womit er, obwohl er es selbst anders meint,[7]) recht eigentlich die Wahrheit trifft.

---

[1]) Eth. I pr. 16. — [2]) cf. Eth. I pr. 16. cor. 1, pr. 24 cor., pr. 25 schol. — [3]) cf. Eth. I pr. 28 schol., cf. H. C. W. Sigwart, „Der Spinozismus“, p. 93 — er findet aber auch, dass dies eigentlich keine Vermittelung ist. — [4]) Eth. I pr. 28 dem. — [5]) cf. Eth. I pr. 28., II pr. 9 dem. — [6]) cf. Ep. 71 p. 679. — [7]) Er meint nämlich, dass das zwar nicht

Nun könnte man annehmen, dass der Intellekt zwar die empirischen Einzeldinge nicht ableiten kann, aber auf andere Weise vielleicht zu intelligiblen Einzelwesen gelangen könnte, welche den empirischen irgendwie entsprächen. Aber es zeigt sich, dass die Einzeldinge der absoluten Wirklichkeit, die es allerdings giebt, mit den empirischen gar nichts gemein haben. Die „res simplicissimae" wie Ausdehnung, Denken, Bewegung werden zwar in transcendentaler Hinsicht „singularia" genannt, aber in ihrem Verhältnis zu den empirischen Singularien müssen sie als Universalien angesehen werden.[1]) Sie haben nicht örtlich und zeitlich bestimmte Existenz, sondern „ubique praesentiam ac latissimam potentiam." Dem empirischen Individuum kann in der rationellen Wirklichkeit nichts analoges gegenüber gestellt werden. Denn gerade die empirische Einheit des Gegenstandes, die zeitlich-örtliche Begrenztheit und die dadurch mögliche Vielheit gleicher Dinge ist von spinozistischem Standpunkt aus unbegreiflich. Die Versuche, das empirische Einzelding rationell zu definieren, leiden daher alle an dem Fehler der Tautologie, z. B. die siebente Definition des zweiten Teils: „Per res singulares intelligo res, quae finitae sunt et determinatam habent existentiam. Quod si plura individua in una actione ita concurrant, ut omnia simul unius effectus sint causa, eadem omnia eatenus ut unam rem singularem considero"; die Begriffe Endlichkeit und Invidualität werden darin bereits vorausgesetzt. So können also reale Einzeldinge, schon weil sie unbegreiflich sind, nicht aus dem Unendlichen deduciert werden.[2])

aus dem cartesianischen Begriff einer teilbaren Ausdehnung geschehen könne, wohl aber aus dem unendlichen Attribut der Ausdehnung; denn er fährt fort: „Ideoque materiam a Cartesio male definiri per extensionem; sed eam necessario debere explicari per attributum, quod aeternam et infinitam essentiam exprimat." cf. Ep. 72 p. 680. — [1]) cf. de int. em. p. 453: „Unde haec fixa et aeterna, quamvis sint singularia, tamen ab eorum ubique praesentiam ac latissimam potentiam erunt nobis tamquam universalia." — [2]) Herbart (Werke VII p. 89) und Trendelenburg („Hist. Beitr." II p. 81) sind ebenfalls der Ansicht, dass die endlichen Dinge nicht abgeleitet sind. —

Die Realität der Einzeldinge steht vielmehr in starkem Widerspruch zu einigen Grundprincipien. Das erste Axiom des ersten Teils lautet: „Omnia, quae sunt, vel in se vel in alio sunt." Würde nun das „in alio esse" der Modi als ein wirkliches Sein betrachtet, so würde die Substanz, das „in se esse", nicht die Totalität des Seienden umfassen.[1]) Wäre das modale ein selbständiges Sein, so würde ferner die Substanz, welche die Modi in sich enthält, zugleich den Unterschied und damit die Negation enthalten.[2]) Schliesslich setzt die Realität der Einzeldinge eine reale Teilung der Substanz voraus, die ihrer Unteilbarkeit widerspricht. Es ist nach spinozistischen Voraussetzungen überhaupt nicht einzusehen, wie das Einzelding in irgend einer Weise an der Substanz teilhaben, etwa einen Kern von absoluter Realität enthalten könne.[3]) Diese Widersprüche zeigen ebenfalls deutlich, dass er konsequenterweise von der Inadaequatheit der Imaginatio zu einer vollkommen skeptischen Auffassung der Erfahrungswelt fortgehen und ganz wie die Eleaten die Existenz endlicher, einzelner, bestimmter Dinge schlechthin leugnen musste.[4]) Ja, es dürfte für ihn überhaupt keinen einzelnen menschlichen Geist geben, sondern nur ein Denken des allgemeinen Weltgeistes, vor dem aber auch der Schein einer Endlichkeit verschwinden müsste.

Aber von solchen Folgerungen ist Spinoza weit entfernt. Bei allen Konzessionen, bei aller Inadaequatheit,

[1]) cf. Busolt „Grundzüge" p. 87 f. — [2]) Ulrici („Grundprincip der Philos." I p. 49 ff.) argumentiert: Wenn der Modus dasjenige ist, was in einem Anderen ist, so ist die Substanz als das Andere von ihren Modis unterschieden. Zugleich aber enthält sie diesen Unterschied selbst, weil eben die Modi nur in ihr sind. Mithin involviert sie die Negation, die in ihrem Unterschied von den Modis liegt. — Das gilt aber nur bei selbständiger Existenz der Modi. Sind sie nur in ihrer Gesamtheit wirklich, so bilden sie den Inhalt der Substanz und sind nicht von ihr unterschieden. — [3]) H. C. W. Sigwart („D. Spinozismus" p. 183) glaubt dagegen bei seiner Auffassung der Substanz als eines aktiven Princips, dass sie sich in jedem Einzelding ganz individualisieren könne. — [4]) vgl. Herbart, Werke VII, p. 89 und Ulrici, „Grundprincip" p. 94 f.

die er den imaginativen Erkenntnissen zuschreiben muss, hält er im weiteren Verlauf der Deduktion an der erfahrungsmässigen Realität der Einzeldinge fest. So beruht die Dauer eines Modus auf subjektiver Schätzung, sie kann von verschiedenen Menschen verschieden bestimmt werden, darf aber doch nicht völlig für Schein gehalten werden.[1]) Ein Kern von absoluter Realität ist in ihr, sie ist nicht rein subjektiv. Sp. scheint zu der Anschauung zu neigen, dass das absolute in dem vorgestellten Sein enthalten ist und ihm zu Grunde liegt. Dabei mag er sich das Absolute in dieselben Teile besondert denken, die er als empirische Einzeldinge vorfindet. Nur mit Hülfe dieser Inkonsequenz kann ihm der Schein einer Deduktion des Endlichen aus dem Unendlichen entstehen. Die empirisch-realistische Auffassung der Einzeldinge schaut zunächst aus einigen Wendungen hervor, die aber auch bloss als Nachlässigkeiten des Ausdrucks betrachtet werden können. So heisst es gelegentlich[2]): „Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur.“ Hier scheinen also beide Arten des Seins als wirklich begriffen zu werden. Auch in der achten Proposition des zweiten Teils schien, wie wir oben sahen, die zeitliche Existenz die eigentlich wirkliche zu sein; hier werden auch die Dinge, sofern sie nur in den Attributen existieren, als nicht existierende bezeichnet. An einer anderen Stelle,[3]) wo von einem „corpus actu existens“ die Rede ist, wird betont, dass das „actu existere“ nicht Dauern (durare) ist, sondern eigentliches Existieren, wie es aus der Notwendigkeit Gottes folgt. Dagegen ist ein anderes Mal[4]) wieder die „actualis existentia“ diejenige, „quae per durationem explicatur et tempore definiri potest.“ Man darf vermuten, dass dieser ständige Wechsel der Bedeutung des Wortes „existere“ aus der Überzeugung fliesst, dass das empirische zum Teil auch ein absolutes Sein ist.

[1]) cf. Ep. 29 p. 528. — [2]) cf. Eth. V pr. 29 schol. — [3]) cf. Eth. II pr. 45. — [4]) cf. Eth. V pr. 23 dem.

Diese Überzeugung von der absoluten Realität der Einzeldinge liegt nun in der Lehre vom menschlichen Geist ganz offen zu Tage. Hier bildet die Annahme der Realität der Einzeldinge die Voraussetzung, aus welcher sowohl der Verstand selbst als auch das Erkennen überhaupt erklärt wird. Wir hören: „Primum, quod actuale mentis humanae esse constituit, nihil aliud est quam idea rei alicuius singularis actu existentis.“ [1]) Dieses Einzelding ist der menschliche Körper.[2]) Wir befinden uns damit völlig in der Welt des Endlichen, in welche schon das fünfte Axiom des zweiten Teils eingeführt hat, indem es feststellt, dass wir Einzeldinge und zwar Körper und Ideen fühlen und wahrnehmen (sentimus, percipimus). Dass wir sie auch wirklich erkennen, wird zwar nicht deutlich gesagt, scheint sich aber aus der Tendenz zu ergeben, welche das Einzelne in einen Zusammenhang mit dem Unendlichen zu bringen sucht. Der Geist ist Gott, sofern er das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, sofern er durch die Natur des menschlichen Geistes erklärt wird. Es wird also behauptet, dass sich das Unendliche besondert, ebenso wie im allgemeinen behauptet wird, dass die Einzeldinge ohne Gott weder sein noch begriffen werden können.[3]) Diese unbewiesene und den Grundvoraussetzungen widersprechende Behauptung einer Besonderung des Unendlichen drückt also hier, indem sie sie rechtfertigen soll, die Annahme realer Einzeldinge aus. Auch weiterhin ist für Spinoza diese Annahme notwendig. Erkenntniss beruht auf Affektion, und diese setzt ebensosehr den einzelnen menschlichen Geist und Körper, wie die einzelne äussere Idee und ihren Körper voraus. Auch hier macht die versuchte Beziehung auf Gott nur das Eine klar, dass dieser eben schon in Einzelideen und Körper besondert gedacht wird. Wenn der menschliche Geist denkt, so heisst das, dass Gott, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er die Natur des menschlichen Geistes

[1]) Eth. II pr. 11. — [2]) cf. Eth. II pr. 13. — [3]) cf. Eth. II pr. 10 cor. schol. —

ausmacht, zugleich mit der Idee des menschlichen die Idee eines anderen Körpers hat, eine Umschreibung, aus der man wieder nur herauslesen kann, dass der menschliche Geist ein selbständiger Teil Gottes ist, was wir auch an anderen Stellen[1]) ausdrücklich von Spinoza erfahren. Diese mit der Lehre vom absoluten, unendlichen Sein der Substanz so wenig in Übereinstimmung gebrachte Annahme der Realität der Einzeldinge kann nur in der Erfahrung ihren Grund haben. Diese zeigt reale Einzeldinge, an ihr ist überhaupt der Begriff der Realität gebildet, und so bleibt denn das Endliche mit fast demselben Grad von Realität neben dem Unendlichen stehen.

Ebensosehr wie die Erkenntnislehre zeigt besonders auch die auf die dreizehnte Proposition des zweiten Teils folgende Körperlehre einen starken empirischen Realismus. Dieser Lehre, welche allerdings nur den nebensächlichen Zweck hat, zum Beweis des Vorzugs unseres Geistes vor anderen und zum Beweis der Unerkennbarkeit unseres Körpers durch uns zu dienen,[2]) kommt aber insofern Bedeutung zu, als auch weiterhin öfters Beweise auf sie gestützt werden. Spinoza betrachtet sie demnach als Vernunfterkenntnis, obgleich sie thatsächlich nur imaginative Sätze enthält. Es wird hier ein vollkommener Atomismus gelehrt; alle Wirkungen, Veränderungen, Zusammensetzungen werden auf Einzelkörper und Einzelbewegungen zurückgeführt. Aus ihrem Verhältnis zur Zeit zeigt sich sogleich, dass diese Einzelbewegungen nur imaginativ erkannt sein können. Da die Zeit ein „modus imaginandi" (also eine subjektive Anschauungsform) ist, und da behauptet wird,[3]) dass wir sie an der Vorstellung relativ langsamer oder schneller bewegter Körper bilden, so ist kein Zweifel, dass einzelne, von einander unterschiedene Bewegungen Vorstellungen sind, wenn auch die Bewegung allgemein, eben wegen ihrer Allgemeinheit,

[1]) cf. Eth. II pr. 11 cor., Ep. 15 p. 500. — [2]) cf. Eth. II pr. 13 schol. (Ende.) — [3]) cf. Eth. II pr. 44 schol., IV. pr. 62 schol., de int. em. p. 446 Anm.

ein adaequat erkannter unendlicher Modus ist. Dasselbe Verhältnis besteht zwischen der Ausdehnung und den einzelnen Körpern; während jene ein adaequat erkanntes Attribut ist, müssen diese inadaequate Imaginationen sein. Aber der Erfahrung vertrauend, hält er die Vorstellungen einzelner Körper wie die einzelner Bewegungen für absolute Erkenntnisse, auf welche er rationelle Beweise begründet.[1]) Auch sonst wird fortwährend mit ganz imaginativen Begriffen operiert. So kann z. B. die mechanistische Theorie der Aggregatzustände,[2]) welche die imaginativen Vorstellungen Oberfläche, Gestalt, Verschiebbarkeit der Teile gebraucht, wenn überhaupt, so nur empirische Gültigkeit haben, und doch dient sie als Grundlage zu einem rationellen Beweis.[3]) Auch enthält diese Körperlehre wieder ganz offensichtlich die grosse Inkonsequenz, die Einzeldinge als wirklich zu d e n k e n, d. h. ihnen absolute Realität zuzuschreiben, wie denn überhaupt dieser Grundfehler für die ganze, den grösseren Teil der Ethik umfassende Lehre vom Menschen das Fundament bildet.

2. Der Einfluss der Erfahrung kommt aber, ebenfalls in der Erkenntnislehre, auch noch in anderen der Theorie widersprechenden Momenten zur Geltung. Wir sahen schon oben, dass die Apriorität der Intuitio nicht durchweg festgehalten wird. Was hier schon nachgewiesen wurde, dass nämlich die Intuitio als aposteriorische Erkenntnis sich nicht mit dem parallelistischen Grundgedanken verträgt, gilt allgemein für die Erkenntnis durch Affektion, gilt also für die Imaginatio, für die Erfahrung. Der menschliche Geist als die Idee des Körpers kann nur Ideen haben, deren Objekte seinen Körper bilden. Von den allgemeinen Eigenschaften seines Körpers hat er von vornherein adaequate Ideen; aber auch bei der Affektion kann er nur adaequate Erkenntnis der durch sie hervor-

[1]) cf. Eth. II pr. 16, pr. 17, pr. 24, IV pr. 39. — [2]) cf. Eth. II pr. 13 lem. 3 Ax III. — [3]) cf. Eth. II pr. 17 cor. dem. —

gerufenen Zustände seines Körpers haben,[1]) ohne erkennen zu können, dass diesen Zuständen äussere Gegenstände entsprechen. Es folgt somit, dass ebensowenig eine inadaequate als eine Erkenntnis äusserer Gegenstände überhaupt möglich ist. Es bliebe für Spinoza also nur eine subjektiv-idealistische innere Erfahrung als einzig mögliche Erkentnisart übrig; zugleich aber würde damit die parallelistische Grundvoraussetzung bedenklich erschüttert. Vor diesen Konsequenzen aber bewahrt ihn wiederum die empirisch-realistische Voraussetzung realer Aussendinge.

Nun fragt es sich, ob die Entstehung der Imagination durch Affektion nicht auch in anderer Beziehung dem Parallelismus widerspricht. Wenn wir allenthalben lesen, dass die Imagination durch körperliche Affektion entsteht, so liegt es nahe, hierin eine Wirkung des Körperlichen auf das Geistige zu sehen. Jedoch, Sp. nimmt es mit dem Ausdruck nicht so genau; der körperlichen wird eine geistige Affektion entsprechen; die Idee der Affektion d. h. die Imagination wird nach seiner Ansicht durch rein psychische Kausalität entstanden sein: Aber auch der Schein eines „influxus physicus" hätte vermieden werden müssen. Es ist unberechtigt, dass er, wie Herbart treffend bemerkt,[2]) die Notwendigkeit der Übereinstimmung beider Attribute als einen psychologischen Erkenntnisgrund benutzt, indem er mit Hülfe des einen erklärt, was im anderen dunkel erschien. „Dass er die Verpflichtung auf sich genommen habe, den geistigen (und ebenso den leiblichen) Mechanismus als etwas unabhängig für sich Bestehendes, aus eigenen Gesetzen sich Entwickelndes — nachzuweisen, dies fiel ihm gar nicht ein." So kann auch die individuelle Einheit des menschlichen Geistes nur durch die empirisch gegebene Einheit des entsprechenden Körpers erklärt werden. Man sieht, dass Spinoza sich hier, wenigstens in der Darstellung, an die Erfahrung

[1]) vgl. Busolt: „Grundzüge" p. 38. — [2]) vgl. Herbart: Werke VII p. 109 u. p. 115.

anlehnt, welche im Gegensatz zum Parallelismus gerade eine Bedingtheit der Idee durch ihr Objekt zeigt.[1])

3. Mit dem Vorhergehenden ist nun auch über den Ursprung der Affektenlehre und Ethik im engeren Sinn eigentlich schon vollkommen entschieden. Da es sich um die Regungen der einzelnen menschlichen Seele handelt, kann die Affektenlehre nur auf Erfahrungserkenntnis beruhen. Dies wird bestätigt, wenn wir ihre Ableitung aus dem Unendlichen prüfen. Der falsche Schein einer Ableitung entsteht durch eine ständige Verwechselung des zeitlich-besondern und ewig-allgemeinen Wesens der Dinge, welche selbstverständlich nicht absichtlich erschlichen, sondern eine natürliche Folge der schwankenden Terminologie und jenes Grundfehlers ist, nach welchem das substantielle Sein in dieselben Einzeldinge besondert gedacht wird, welche die Imaginatio vorstellt. Nach dieser Anschauung besitzt jedes Einzelding sozusagen zwei Wesen. Einmal bildet das, was das Einzelding gemeinsam mit allen Einzeldingen von der Substanz hat, sein eigentliches, begriffliches Wesen; die zweite Definition des zweiten Teils bestimmt: „Ad essentiam alicuius rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur, et quo sublato res necessario tollitur; vel id, sine quo res et vice versa, quod sine re nec esse nec concipi potest." Da nun die Einzeldinge ohne Gott weder sein noch begriffen

[1]) Ausser im Tr. de Deo scheint auch im Tr. de int. em. der „influxus physicus" nicht ganz umgangen. Hier unterscheiden sich die durch rein psychische Kausalität hervorgebrachten „ideae fictae" von den durch äussere Dinge verursachten „ideae falsae", was nicht möglich wäre, wenn auch diese nur durch die Wirkung von Ideen auf Ideen entstünden. cf. de int. em. p. 438, cf. Böhmer: Spinozana IV (i. Ztschrft. f. Philos. u. philos. Kritik Bd. 57, 1870, p. 254.) An einer anderen Stelle scheint dieser Unterschied aufgegeben, cf. de int. em. p. 446; hier wird aber deutlich die Imaginatio als Wirkung körperlicher Vorgänge dargestellt: „Ostendimus, quod ideae fictae et falsae et caeterae habeant suam originem ab imaginatione, h. e. a quibusdam sensationibus fortuitis (ut sic loquar) atque solutis, quae non oriuntur ab ipsa mentis potentia, sed a causis externis, prout corpus — varios accipit motus." —

werden können und auch in ihrer Gesamtheit, abgesehen von ihrer zeitlichen Existenz, mit der Substanz gesetzt sind, so gehört also die Substanz, oder vielmehr ein besonderter Teil der Substanz, zum Wesen eines Einzeldings. Substantielles Wesen besitzen die Dinge, soweit sie in den Attributen Gottes enthalten sind.[1]) Dieses Wesen wird sub specie aeternitatis aufgefasst,[2]) dieses ist das Unsterbliche an Dingen und Menschen.[3]) Im Gegensatz dazu aber hören wir,[4]) dass, obwohl die Einzeldinge ohne Gott weder sein noch begriffen werden können, doch Gott zu ihrem Wesen nicht gehört. Denn das substantielle Sein, was allen Dingen gemeinsam ist, macht das Wesen des Einzeldings nicht aus.[5]) Dieses ist das individuelle Wesen; es ist das, was die Einzeldinge für die Vorstellung in Einzeldinge unterscheidet. Dieses Wesen, auch Form (forma) oder Natur (natura) genannt,[6]) ist eigentlich nur für die Imaginatio da und kann natürlich nicht begriffen werden, ebensowenig, wie es überhaupt einen Begriff von einem Einzelding geben kann, wie wir schon oben sahen. Gleichwohl wird auch die Form zu begreifen versucht,[7]) und zwar wird das Verhältnis von Ruhe und Bewegung, welches die Teile des Körpers zu einander haben, als das bezeichnet, was die Form des menschlichen Körpers ausmacht, was die individuelle Einheit bildet, durch die er sich von den übrigen Körpern unterscheidet. Solche Definitionen haben nun nur den einen Erfolg, dass das rein Imaginative, Vorstellungsmässige des individuellen Wesens in Vergessenheit gerät; es wird zum Begriff. Auf der anderen Seite wird die Substanz, besondert, als der eigentliche Kern des individuellen Wesens gedacht. So sind in jedem Einzelding substantielles Wesen und individuelle Form, beide für die Vernunft begreifbar, in realer Vereinigung. Da ist denn, zumal meist der Ausdruck „es-

[1]) cf. Eth. II pr. 8. — [2]) cf. Eth. V. pr. 29. — [3]) cf. Eth. V pr. 23, pr. 29. — [4]) cf. Eth. II pr. 10 cor. schol. — [5]) cf. Eth. II pr. 37 pr. 44 cor. 2 dem. — [6]) cf. Eth. II pr. 10 schol., pr. 13 schol. — [7]) cf. Eth. II pr. 13 lemm. 3 def., IV pr. 39. —

sentia“ für die eine ebenso, wie für die andere steht, eine Verwechselung beider leicht möglich. Wir begegnen ihr besonders in der für die Affektenlehre grundlegenden Theorie des Selbsterhaltungstriebs.

Der Selbsterhaltungstrieb wird dadurch aus der Substanz abgeleitet, dass Sein und Wirken identifiziert werden. Gottes Realität ist dieselbe wie seine Aktualität. Danach ist auch das substantielle Wesen der Dinge, ihre Realität identisch mit der Fähigkeit wirken und handeln zu können.[1]) Wirken aber ist immer Selbsterhalten, denn rein aus der Natur eines Wirkenden kann keine die Ursache hemmende oder vernichtende Wirkung folgen.[2]) Dieses notwendig sie selbst erhaltende Wirken kommt den Dingen zu, sofern sie das substantielle Sein enthalten. Hier, in dieser Sphäre des ewigen Seins sind Sein, Kraft zu Sein, Wirken und Selbsterhaltung identisch. Hier hat es aber keinen Sinn von Selbsterhaltungstrieb, von einem Streben (conatus) zu reden. Dazu müssten Einzelwesen von verschiedenen Naturen sich im Widerstreit befinden, während es doch das allen gemeinsame und bei allen gleiche Sein ist, welches wirkt und sich selbst erhält. Dies muss, auch wenn es besondert und in Einzelwesen geteilt gedacht wird, doch immer sich gleich sein und kann daher niemals mit sich selbst in Konflikte geraten.[3]) Und schliesslich giebt es in dieser Sphäre nur geometrisch-logisches Folgen, aber keine Veränderungen; denn mit der Zeit fehlt die Bedingung ihrer Möglichkeit. Hier in der Ewigkeit, die weder durch die Zeit definiert werden kann, noch sonst irgendwelche Beziehung zur Zeit haben kann,[4]) steht alles still. Auch wenn der logischen Kausalität ontologische Realität zugesprochen wird, sind ihre Wirkungen zeitlos und widerstreiten sich nicht. Aus dem reinen Sein

[1]) cf. Eth. I pr. 34, pr. 35; III def. 3, pr. 5, Aff. gen. def. — [2]) cf. Eth. III pr. 4. — [3]) Schon darum kann es sich nicht überhaupt nur um die Erhaltung des ewigen Wesens der Dinge handeln, wie z. B. Richard Salinger nachzuweisen sucht. („Spinozas Lehre von der Selbsterhaltung“, Diss. Berlin 1881). — [4]) cf. Eth. V pr. 28 schol. —

folgt also ein Selbsterhaltungstrieb einzelner, aufeinander wirkender Dinge nicht. Es ist daher willkürlich und ungerechtfertigt, das, was sich empirisch als Selbsterhaltungstrieb vorfindet, mit der Selbsterhaltung des reinen Seins gleichzusetzen. Der Selbsterhaltungstrieb der Einzeldinge geht auf Erhaltung ihres individuellen Wesens und ihrer zeitlichen Existenz, welche von ihrem ewigen und allgemeinen Sein und Wesen grundverschieden sind. Hier ist es das Endliche und seine Wirkungen, was sich zu erhalten sucht, dort das reine Sein, was sich erhält, einerlei, ob die Dinge wirklich zeitlich existieren oder nicht. Und dennoch wird das Streben des schlechthin Einzelnen, sich als solches in der Existenz zu erhalten, mit dem ewigen, unzerstörbaren Sein des Allgemeinen confundiert und so gewissermassen daraus abzuleiten versucht.

Man könnte versucht sein, aus dem schon im ersten Teil der Ethik vorkommenden Satz[1]): „Hinc sequitur Deum non tantum esse causam, ut res incipiant existere, sed etiam, ut in existendo perseverent", eine Berechtigung für die Identifikation von reinem Sein und empirischem Existiren herzuleiten. Aber wir sahen bereits, dass dies nur ganz allgemein für die nicht differenzierte Gesamtheit der Einzeldinge gelten kann, dass die Einzelexistenz als solche, ihr Eintritt und ihre Dauer nur Wirkung von endlichen einzelnen, zeitlichen Ursachen ist. Eine mystische Kraft, die gleichwohl in dem Einzeldinge von der Substanz ausgehend wirksam sein soll, ist durchaus nicht zu begreifen.[2]) Die Kluft zwischen den endlichen und unendlichen Dingen bleibt nun einmal unüberbrückbar; beide Klassen von Dingen bilden jede eine Kausalreihe für sich,[3]) und die

[1]) Eth. I pr. 24 cor. — [2]) Eine derartige Kraft wird z. B. Eth. II pr. 45 schol. behauptet: „Nam etsi unaquaeque ab alia re singulari determinetur ad certo modo existendum; vis tamen, qua unaquaeque in existendo perseverat, ex aeterna necessitate naturae Dei sequitur." — [3]) Die Unterscheidung zweier Kausalreihen spricht der Tr. de em. int. p. 452 deutlich aus: „Sed notandum me hic per seriem causarum et realium entium non intelligere seriem rerum mutabilium, sed tantum modo seriem rerum fixarum aeternarumque."

der endlichen Dinge hängt von der anderen ab nur in einer allgemeinen, als logische Unterordnung unter Begriffe zu verstehenden Weise, nicht aber so, dass die Substanz auch am Anfang dieser Reihe stünde.

Es bleibt uns noch übrig, die Ableitung des menschlichen Selbsterhaltungstriebs im einzelnen zu verfolgen. Der Mensch, „sub specie aeternitatis" betrachtet, hat Anteil an der Selbsterhaltung des reinen Seins in jener allgemeinen Beziehung. Abgesehen davon, dass er insofern gar kein einzelner Mensch ist, enthält er insofern das Allgemeine, erkennt adaequat und erhält sich selbst, weil er insofern ewig und keinen Hemmungen ausgesetzt ist. Andererseits steht er als zeitlich-endliches, inadaequat erkennendes Einzelding da, welches den verschiedensten Einwirkungen anderer Einzeldinge unterliegt, ohne sich dagegen stets ganz in seinem individuellen Wesen erhalten zu können. Aber obwohl der Mensch nur entweder so oder so betrachtet werden kann, wird er von Spinoza als reale Einheit der individuellen und ewigen Natur hingestellt, ganz der Erfahrung entsprechend, die allerdings das Allgemeine n u r im Einzeln wirklich zeigt, was aber für ihn nimmermehr gelten durfte. Wir hören[1]): „Primum, quod mentis essentiam constituit, nihil aliud est quam idea corporis actu existentis (per prop. 11 et 13 p. II), quae ex multis aliis componitur (per prop. 15 p. II), quarum quaedam sunt adaequatae (per cor. prop. 38 p. II), quaedam autem inadaequatae (per cor. prop. 29 p. II)." Hieraus und aus dem Satz[2]); „Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam" wird geschlossen,[3]) dass der Geist, da das Wesen des Geistes aus adaequaten und inadaequaten Ideen besteht, daher, sowohl sofern er diese als auch sofern jene Ideen hat, in seinem Sein zu verharren strebt. So wird denn das schlechthin Individuelle, wozu auch die

[1]) cf. Eth. III pr. 3 dem. — [2]) cf. Eth. III pr. 7. — [3]) cf. Eth. III pr. 9. —

inadaequaten Ideen als das geistige Korrelat der körperlich-individuellen Eigenschaften gehören, zum wirklichen Wesen des Menschen gerechnet, ganz ebenso wie das ewige Sein und die allgemeinen Eigenschaften. Was nur modaler Teil in einem Anderen, was inadaequate Vorstellung war, ist jetzt selbständig, in sich existierend und sich selbsterhaltend geworden. Das spricht sich vollkommen deutlich in dem Satz[1]) aus: „Conatus sese conservandi nihil est praeter ipsius rei essentiam, quae, quatenus talis existit, vim habere concipitur ad perserverandum in existendo." Wir sehen also, dass der Selbsterhaltungstrieb des Menschen dadurch logisch bewiesen und aus der Substanz abgeleitet wird, dass die Unterscheidung von substantiellem Wesen und individueller Form ganz aufgegeben, und beides zusammen zu einem Wesen vereinigt wird. Es kann kein Zweifel sein, dass Spinoza hierin der Erfahrung folgt, welche das von der Theorie künstlich getrennte Allgemeine und Besondere stets zu Einzeldingen verbunden zeigt.

Was folgt nun daraus, wenn den Einzeldingen ein Selbsterhaltungstrieb zugestanden wird? Ein allgemeines Wirken der Dinge, welches zugleich ein Selbsterhalten ist, weil sie selbst keine selbstzerstörenden Wirkungen ausüben können. Allen durch andere Dinge verursachten Hemmungen und Störungen gegenüber kann das Einzelding, in gleicher Weise im körperlichen wie im geistigen Gebiet, nichts mehr thun, als so wirken, wie es aus seiner Natur folgt und daher ihm dienlich ist. Es kann damit aus dem Selbsterhaltungstrieb nichts anderes resultieren als ein reiner Mechanismus des Geschehens und weiterhin ein Fatalismus, welcher überhaupt eine eigentliche Ethik unmöglich macht. Diese zu retten erreicht Spinoza dadurch, dass er, der Erfahrung zufolge, den Selbsterhaltungstrieb zu einem zweckbewussten Aufsuchen des Nützlichen erweitert. „Mens, quantum potest ea imaginari conatur,

[1]) Eth. IV pr. 26 dem. —

quae corporis agendi potentiam augent, vel juvant."[1]) Im Beweis dieses Satzes hören wir nur, dass der Körper solange auf eine Weise erregt ist, welche sein Thätigkeitsvermögen vermehrt, solange der Geist sich das vorstellt, was das Thätigkeitsvermögen unseres Körpers vermehrt, und vernehmen dann schliesslich: „Ac proinde (per prop. 6 vel 9 huius d. h. weil er sich selbst zu erhalten sucht) mens, quantum potest, eadem imaginari conatur", womit stillschweigend vorausgesetzt wird, dass er das auch kann. Von hier aus ist es dann nur noch ein Schritt zu dem Satz[2]): „Id omne, quod ad laetitiam conducere imaginamur, conamur promovere, ut fiat; quod vero eidem repugnare, sive ad tristitiam conducere imaginamur, amovere vel destruere conamur." Wir streben also nicht nur, uns gegen alle schädlichen Einflüsse in unserem Sein zu erhalten, d. h. so zu wirken, wie es unserer Natur entspricht, sondern wir suchen auch das Nützliche im Vorstellen und im Handeln zielbewusst auf. Im Gebiet des Geistigen wird damit der Imaginatio eine Spontaneïtät zugeschrieben, die aus ihren erkenntnistheoretischen Bestimmungen nicht folgt.[3]) Im Körperlichen kann ein derartiges Wirken nichts anderes als zweckmässiges Wirken sein; die Wirkung, das Nützliche, wird als Ursache des körperlichen Wirkens angesehen. Von der versprochenen[4]) Betrachtung der Dinge, als wären sie Linien und Flächen, haben wir uns damit weit entfernt und huldigen jener Lehre, von der es heisst: „Hanc de fine doctrinam naturam omnino evertere."[5]) Die Erfahrung macht sich hier insofern geltend, als sie in der freien Vorstellungsfähigkeit, auf welcher das zweckbewusste Handeln beruht, ein neues, unabgeleitetes Moment in die Deduktion hineinbringt.

Wir kommen zur eigentlichen Affektenlehre. Die

[1]) Eth. III pr. 12. — [2]) Eth. III pr. 28. — [3]) Die, auch nur für die Reproduktion der Imaginationen mögliche Ableitung durch Eth. II pr. 17 cor. führt nur zu den Sätzen der mechanistischen Körperlehre, wo der Zusammenhang mit den übrigen Voraussetzungen abbricht. — [4]) cf. Eth. III Praef. — [5]) cf. Eth. I Append. p. 71. —

Affekte sind die Wirkungen der Dinge, die Äusserungen des Selbsterhaltungstriebes. Sie sind Erregungen des Körpers und Geistes und daher mit den Ideen und ihren körperlichen Korrelaten identisch. Sind wir adaequate Ursache derselben, so heissen sie Handlungen, sind wir inadaequate Ursache, so heissen sie Leiden. Begierden sind nun unter den Affekten die direkten Äusserungen des Selbsterhaltungstriebs. Begierden, welche aus unserer Natur so erfolgen, dass sie aus ihr allein begriffen werden können, sind diejenigen, die sich auf den Geist beziehen, sofern dieser als aus adaequaten Ideen bestehend begriffen wird. Die übrigen Begierden sind jene, die sich auf den Geist nur beziehen, sofern er die Dinge inadaequat begreift; es sind diejenigen: „quarum vis et incrementum non humana, sed rerum, quae extra nos sunt, potentia definiri debet"; die ersteren, den adaequaten Ideen entsprechenden, heissen Handlungen (actiones), die letzteren, den inadaequaten Ideen entsprechenden, Leiden (passiones).[1]) Es entsteht die Frage: kann denn der Mensch adaequate Ursache von Handlungen sein? Dem scheint nicht so, wenn wir lesen: „Mens suarum actionum non potest esse causa libera, sive absolutam facultatem volendi et nolendi habere non potest; sed ad hoc vel illud volendum determinari debet a causa, quae etiam ab alia determinata est et haec iterum ab alia etc." [2]) Damit also überhaupt adaequate Handlungen, die rein aus unserer Natur begriffen werden können, möglich sind, muss an dem apriorischen Charakter der intuitiven Erkentnisse festgehalten werden, nach welchem sie „in nobis sunt nec ullam aliam causam extra nos agnoscunt." Dieser allein berechtigten Auffassung entspricht aber die Lehre von der Überwindung der Affekte nicht.

Um zur wahren Glückseligkeit zu gelangen, ist es nötig, nicht nur die nützlichen aufzusuchen, sondern auch

[1]) cf. Eth. IV Append. Cap. II, Eth. III def. 2. — [2]) cf. Eth. II pr. 48 dem. —

die schädlichen Einflüsse zu vernichten, die leidenden Affekte zu überwinden. In Übereinstimmung mit diesem ethischen Bedürfnis, zeigt auch die psychologische Erfahrung bis zu einem gewissen Grad die Möglichkeit einer solchen Überwindung. Demgemäss behauptet auch Spinoza, dass es möglich ist und zwar deshalb möglich ist, weil wir von allen Körpererregungen, bezw. Affekten, klare und deutliche Begriffe bilden können. Der Beweis dieses Satzes [1]) lautet: „Quae omnibus communia sunt, non possunt concipi nisi adaequate; adeoque (per pr. 12 et lemma 2, quod habetur post schol. prop. 13 p. II) nulla est corporis affectio, cuius aliquem clarum et distinctum non possumus formare conceptum." Es wird also nur von einer teilweisen („aliquem" und „ex parte" im folgenden Scholium) adaequaten Erkenntniss der Affektion gesprochen. Aber auch in dieser Einschränkung, durch welche die Folgerung schon ziemlich wertlos wird, weil immer noch ein inadaequater Rest bleibt, ist der Satz eine willkürliche Behauptung. Nach allem Bisherigen ist es unmöglich, dass aus einer inadaequaten eine adaequate Erkenntnis entstehen könne. Es ist durch unsere allgemeine und individuelle Natur vollkommen bestimmt, ob und wieweit wir ein Ding adaequat oder inadaequat erkennen. Nur die individuelle Natur ist in gewissen Grenzen veränderlich, wodurch die Verschiedenheit der Vorstellungen ein und desselben Dings zu verschiedenen Zeiten hervorgerufen wird. Wenn nun Spinoza behauptet, dass wir aus einer inadaequaten eine adaequate Idee bilden können, so fordert er damit, dass sich auch unser substantielles, aus allgemeinen Eigenschaften und adaequaten Ideen bestehendes, ewiges und unveränderliches Wesen verändert, indem ein neues Moment hinzukommt, welches vorher noch nicht in ihm lag. Mit anderen Worten; es soll also etwas zu unserem Wesen gehören, ohne welches dieses Wesen jedoch auch begriffen werden könnte. Das ist durchaus nicht möglich.

[1]) cf. Eth. V pr. 4. —

War es schon eine Inkonsequenz, dass die adaequaten Ideen erst in der Anschauung bewusst werden sollen, so ist diese ihre Entstehung aus inadaequaten Ideen erst gar unvereinbar mit den Principien. Auf der anderen Seite müssen auch die inadaequaten Ideen stets inadaequat und die ihnen entsprechenden Affekte stets leidende bleiben. Es können aus den inadaequaten Ideen keine adaequaten Ideen, aus den leidenden Affekten keine handelnden gebildet werden; die Überwindung der Affekte ist unmöglich. Wir sind im Geist und im Körper stets den notwendigen Gesetzen der Natur unterworfen und können aus eigener Kraft und eigenem Willen weder das Leiden vermindern noch das Wirken vermehren. Wenn nun Spinoza ganz und gar nicht diese Konsequenzen zieht und im Gegenteil die Überwindung der Affekte durch Erkenntnis als ein erreichbares Ziel hinstellt, so bestimmen ihn dazu ohne Zweifel hauptsächlich seine persönlichen Gemütsbedürfnisse und Wünsche, welche, wie immer, so auch hier den Intellekt zu ihrem Werkzeug machen. Aber wir werden nicht fehl gehen, wenn wir auch der Erfahrung einen grossen Einfluss dabei zuschreiben. Zumal wenn man es wünscht, kann man alle diese aus dem System nicht folgenden Behauptungen durch sie bestätigt finden. Der Erfahrung zufolge scheint allerdings inadaequate Erkenntnis durch genauere logische Analyse zu adaequater werden zu können, und gerade ihm, dem „stoischen Weisen", musste die Erfahrung auch die Möglichkeit einer Überwindung der Affekte zeigen.

Es muss uns genügen, hiermit im allgemeinen das Verhältnis der Affektenlehre und Ethik zur Erfahrung festgestellt zu haben. Es würde zu weit führen, die Abhängigkeit dieser Lehren von der Erfahrung durch alle Einzelheiten zu verfolgen, ist auch zum Teil schon anderen Orts [1]) hinreichend geschehen. Es bestätigt sich,

[1]) cf. Joseph Kniat: „Spinoza's Ethik gegenüber der Erfahrung." 1888. —

was von vornherein wahrscheinlich ist, dass wir der Erfahrung auch im einzelnen auf Schritt und Tritt begegnen.

IV.

Die Prüfung der Deduktion zeigte, dass es Spinoza nicht gelungen ist, ganz ohne Hülfe der Erfahrung die Erkenntnis der Welt und der Stellung des Menschen in ihr aus dem einen Princip herzuleiten, wie er es beabsichtigte und für möglich hielt. Besonders die fundamentalen Begriffe der Endlichkeit, des Selbsterhaltungstriebs und der Freiheit des Menschen in erkenntnistheoretischer nnd ethischer Hinsicht erwiesen sich als undeduzierbar und verdanken somit der Erfahrung ihren Ursprung. Hielt sich diese Untersuchung der Deduktion nun bisher möglichst im Rahmen spinozistischer Voraussetzungen, so erwächst uns jetzt die Aufgabe diese Voraussetzungen selbst auf ihr Verhältnis zur Erfahrung zu prüfen. Vor allem gilt es zunächst, die Voraussetzung einer absolut wahren und a priori gewissen Intuition, auf welcher alle anderen rationalistisch-dogmatischen Behauptungen beruhen, einer nüchternen Erkenntniskritik zu unterwerfen.

1. Wir sahen, dass Spinoza, wohl von der inneren Erfahrung veranlasst, in gewissen Beziehungen dazu hinneigt, eine Verwandschaft der Intuitio sowohl mit induktiver als mit deduktiver Erkenntnis durchscheinen zu lassen; wir kamen aber zu dem Resultat, dass der Charakter der Intuitio im wesentlichen apriorisch ist und sein muss, und dass besonders für die notiones communes, die Axiome und Definitionen, von Spinoza kein anderer als ein rein vernünftiger Ursprung angenommen werden kann. Es fragt sich, wie weit er in Wahrheit zu dieser Annahme berechtigt war.

Seiner dogmatischen Geistesrichtung entsprechend, schickt Spinoza die Erkenntnistheorie nicht der Metaphysik

voraus, sondern er begründet jene durch diese. Daher ist auch auf einleuchtende psychologische Gründe für die Unterscheidung der Intuitio von den übrigen Erkenntnisarten und besonders von der Imaginatio kein Wert gelegt. Als psychologische Merkmale sind eigentlich nur Gewissheit und Unmittelbarkeit der Intuitio anzusehen. Aber diese Merkmale sind von höchst zweifelhafter Sicherheit. Wie leicht hält man nicht auch eine sinnliche Wahrnehmung für ganz gewisse, unmittelbare Erkenntnis? Es ist ja gerade der naiven Erfahrung wesentlich, dass sie die Vermittelung durch die Sinne vergisst und gerade darum das Erfahrene für vollkommenes Abbild der Wirklichkeit hält. Diese Gewissheit wird auch durch die Angabe ihrer Ursachen nicht sicher gestellt. Die Übereinstimmung von Subjekt und Objekt müsste als solche erkannt werden, um die aus der Wahrheit folgende Gewissheit von einer scheinbaren zu unterscheiden; dann aber müsste die Intuitio als vergleichende Anschauung gedacht werden und wäre damit völlig als eine Art Erfahrung charakterisiert. Das Merkmal der Gewissheit ist demnach zu einer erkenntnistheoretischen Unterscheidung nicht geeignet. Dass die Lehre von der Gewissheit als der Idee der adaequaten Idee, die sozusagen durch sich selbst erst ihre Richtigkeit erhält, aus dem Spiel bleiben muss, ist wohl von vornherein deutlich. Auch die Unmittelbarkeit als Gefühl ist natürlich ein sehr trügerisches Merkmal der Intuitio, und da auch sie n u r als Gefühl in Betracht kommen kann, macht auch sie keinen Unterschied zwischen Intuitio und Imaginatio offenbar. Auch die den intuitiven Erkenntnissen zugesprochene logische Allgemeinheit kann zu ihrer Unterscheidung von der Imaginatio nichts beitragen, da ja auch imaginative Erkenntnisse mehr oder weniger Allgemeines zum Gegenstand haben können; neben den notiones communes giebt es notiones universales und transcendentales. In diesen verschiedenen Allgemeinbegriffen fällt im Gegenteil die Ähnlichkeit von Imaginatio und Intuitio gerade besonders auf. Die notiones universales und transcen-

dentales werden eigentlich nur durch die Behauptung von den notiones communes unterschieden, dass ihnen eine andere Entstehungsart zukommt. Denn auch in den Allgemeinvorstellungen verliert sich mit wachsender Allgemeinheit das anschauliche Moment immer mehr. Die notio transcendentalis Ens dürfte dem vorurteilslosen Blick kaum von dem Begriff der Substanz zu unterscheiden sein, während allerdings für Spinoza die erstere „summo gradu confuse“, die letztere „clare et distincte“ erkannt wird. Schliesslich läuft es darauf hinaus, dass es auch hier wieder die Gewissheit der intuitiven Erkenntnis ist, welche erlaubt, dass dem Begriff der Substanz genaue Bestimmungen gegeben werden können, der Allgemeinvorstellung des Seienden dagegen nicht, weil sie, wie eben blos behauptet wird, keine intuitive Erkenntnis ist. Auf dem schwankenden Grunde der subjektiven Gewissheit ruht also die ganze bevorzugte Stellung der Intuitio.

Spinoza hat demnach keine geeigneten erkenntnistheoretischen Mittel, die Intuitio unzweideutig zu charakterisieren und von der Imaginatio zu unterscheiden. Er kann nur durch dogmatische Behauptungen eine Entscheidung treffen. Mit der erkenntnistheoretischen schwindet aber auch die Möglichkeit der metaphysischen Begründung einer apriorischen Erkenntnis. Da die metaphysische Erklärung der Apriorität, dass wir unmittelbar adaequate Erkenntnis haben, weil wir selbst an dem unendlichen Denken teilnehmen, ihre Glaubwürdigkeit erst durch die erkenntnistheoretische Begründung erhalten könnte, so berechtigt sie um so weniger zur Annahme einer angeborenen Erkenntnis, als diese Voraussetzung, wie oben bemerkt, auf Widersprüche mit psychologischen Thatsachen führt. Da also nicht nur nichts für, sondern einiges gegen die Apriorität der Intuitio spricht, so ist man anzunehmen berechtigt, dass gegen die Ansicht Spinozas die Ununterscheidbarkeit der intuitiven Erkenntnis von der Erfahrung in der Identität beider begründet ist. Wir dürfen annehmen, dass die Intuitio keine anderen

Erkenntnisse umfasst als solche, die durch Erfahrung und allerdings weitgehende Induktion gewonnen sind. Dass Spinoza selbst gleichwohl so sehr von der Grundverschiedenheit beider Erkenntnisarten überzeugt war, liegt ausser an dem Mangel an Erkenntniskritik wohl daran, dass er diese allgemeinen Erkenntnisse der Intuitio nicht selbst aus der Erfahrung gezogen, sondern als fertige Begriffe dem Bewusstsein seiner Zeit und den Lehren seiner Vorgänger entnommen hatte.

Bei dieser Auffassung der Intuitio sind natürlich die ihr zugeschriebene Transcendentalität und absolute Wahrheit auch nur unbewiesene Behauptungen. Die Welt der absoluten Realität wird zu einem Zusammenhang allgemeiner Begriffe und Regeln, die nicht im geringsten höhere Realität als die Erkenntnisse des Einzeln haben. Weil diese allgemeinen Begriffe unveränderlich sind, werden sie von Spinoza als zeitlos begriffen und zugleich als absolut real gesetzt, weil aber diese transcendente, zeitlose Realität nicht nachgewiesen ist, so können sie, wenn überhaupt, nur in der zeitlich räumlichen Welt der Erfahrung irgendwelche Gültigkeit haben.

2. Aber damit ist nun unsere Frage nach der Stellung Spinozas zur Erfahrung noch nicht erschöpfend beantwortet. Die intuitive Erkenntnis ist Erfahrung; die nächste Frage wird sein: Wie weit wird intuitive Erkenntnis angewendet? Er will ja logisch deduzieren, durch Beweise überzeugen; also kann es sich nur um die Aufnahme einer oder einiger weniger unbewiesener Intuitionen handeln, aus denen dann alles übrige demonstrierend abgeleitet werden muss. Aber wir werden sehen, dass die Intuitio in allen wesentlichen Punkten an die Stelle der versagenden Deduktion treten muss.

Da die wahre Wissenschaft von der Ursache zu den Wirkungen fortschreitet, und da alles mit Notwendigkeit aus der Natur Gottes folgt[1]) und durch sie verursacht

[1]) cf. Ep. 49 p. 630. —

ist, so soll offenbar die Substanz, die „causa sui“, die einzige intuitiv aufgenommene Voraussetzung sein. Aber da taucht zunächst einmal gleich der Zweifel auf: kann denn die Substanz überhaupt intuitiv adaequat erkannt werden? Die Überlegung, dass das Unendliche vom Verstand, dem endlichen Modus nicht vollkommen erkannt werden, oder dass „das Unendliche nie wirkliche Idee des endlichen Geistes sein kann“,[1]) und ferner die Thatsache, dass wir auch nach Spinozas Ansicht nur zwei von den unendlich vielen Attributen erkennen können, müssten zu dem Schluss führen, dass „das Unendliche stets nur Vernunftschluss oder wahrer Glaube“[2]) sein könne. Mithin stützte sich die Erkenntnis der Substanz erst auf andere Erkenntnisse, ohne doch ausserdem völlig adaequat zu sein. Wir müssten in Konsequenz damit schliesslich zu dem Resultat Fischers kommen: „Da eine wahre Erkenntnis der Dinge bloss durch die Erkenntnis Gottes möglich ist, so müssen wir mit dieser auch jene verneinen und erklären, dass alle adaequate Erkenntnis unmöglich erscheint, solange die Bedingungen der Lehre Spinozas gelten.“[3]) Spinoza muss also doch wohl die Substanzerkenntnis für intuitiv halten. Trendelenburg führt zur Unterstützung dieser Ansicht einige Stellen aus dem kurzen Traktat an,[4]) von denen die folgende[5]) hier wiedergegeben werden mag: „Dass diese vierte Art von Erkenntnis, welche die Erkenntnis Gottes ist, nicht durch Folgerung aus etwas anderem, sondern unmittelbar ist, erhellt aus demjenigen, was wir zuvor bewiesen haben, nämlich dass er die Ursache aller Erkenntnis ist, welche allein durch sich selbst und durch keine andere Sache erkannt wird.“ Dagegen heisst es auf derselben Seite des Traktats: „Ich sage nicht, dass wir ihn so, wie er ist, oder adaequat erkennen müssen; sondern es ist uns, um mit ihm

[1]) vgl. Busolt „Grundzüge“ p. 61. — [2]) ebenda. — [3]) „Gesch. der Philos.“ 4. Aufl. Bd. 2 p. 564. — [4]) „Hist. Beitr.“ III p. 390. — [5]) de Deo p. 131, cf. de Deo p. 51. —

vereinigt zu sein, genug, dass wir ihn einigermassen kennen." [1]) Aber wir lassen diesen Widerspruch und die Unerkennbarkeit der unzähligen anderen Attribute auf sich beruhen und halten uns an den siebenundvierzigsten Lehrsatz des zweiten Teils: „Mens humana adaequatam habet cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei", und an das folgende Scholium: „Hinc videmus, Dei infinitam essentiam, eiusque aeternitatem omnibus esse notam. Cum autem omnia in Deo sint et per Deum concipiantur, sequitur nos ex cognitione hac plurima posse deducere, quae adaequate cognoscamus, atque adeo tertium illud cognitionis genus formare etc."

Wenden wir uns nunmehr zur Deduktion! Wir müssen fordern, dass sie rein logisch, aus reinen Begriffen nach den Regeln der Logik fortschreite, wenn sie sich als vernünftige und nichtempirische Erkenntnis ausweisen soll. Betrachten wir dieser Forderung gemäss die Substanz als den einzigen nicht deduzierten Begriff, so liegt auf der Hand, dass aus ihm gar nichts folgt. Die Substanz muss ein Begriff sein von unendlichem Umfang mit einem aus einem einzigen Merkmal bestehenden Inhalt, und da nur der Inhalt das durch den Begriff logisch Gegebene ist, so kann eben gar nichts daraus entwickelt werden, was nicht darin liegt, nämlich nur das eine Merkmal Sein. Die Möglichkeit eines deduktiven Fortgangs aus der Substanz ist daher ausgeschlossen. Es bleibt für Spinoza nur der andere Weg, auf Grund intuitiver Erkenntnis ihr einen Inhalt zu vindizieren, d. h. aus der Erfahrung einen Inhalt in sie hineinzutragen. So wird es auch weiterhin fortwährend eintreten, dass die Deduktion als unbrauchbar bei Seite gesetzt werden und der Erfahrung Platz machen muss.

Nun könnten wir es als bis zu gewissem Grade annehmbar erklären, wenn ausser dem reinen Begriff des Seins auch der Komplex der in den ersten Sätzen der

[1]) Ebenfalls citiert bei Trendelenburg; cf. Ep. 60 p. 659. —

Ethik gegebenen formalen, aber natürlich auch an der Erfahrung gebildeten, Bestimmungen als Substanz bezeichnet und der Deduktion zu Grunde gelegt würde. Aber auch durch diese Bestimmungen, dass die Substanz nämlich causa sui, in sich, durch sich begreifbar, absolut unendlich, ewig, einzig, unteilbar sei, ist wegen ihres mehr oder weniger negativen Charakters nichts gegeben, woraus etwas thatsächliches gefolgert werden könnte. Es kann vielleicht aus der Substanz folgen, dass sie, wenn sie Attribute hat, unendlich viele haben muss; aber schon die Bestimmung, d a s s sie Attribute hat, kann nicht aus ihr begriffen werden. Die Attribute werden nicht logisch aus ihr erschlossen, sondern das Attribut wird auf Grund intuitiver Erkenntnis als das zur Substanz Gehörige bestimmt. Noch weniger kann abgeleitet werden, dass zwei dieser Attribute Ausdehnung und Denken sind. Es geschieht scheinbar durch folgende Reihe von Behauptungen [1]): Alles was ist, ist entweder Substanz selbst oder als Attribut oder Modus in der Substanz; nun giebt es ausgedehnte und denkende Dinge; da diese Einzeldinge Modi sind, und da die Modi die Attribute Gottes auf bestimmte Weise ausdrücken, so sind also Ausdehnung und Denken Attribute Gottes. Man sieht deutlich, dass mit der Bestimmung der Ausdehnung und des Denkens als zweier Attribute der Substanz nichts anderes geschieht, als dass sie aus der Erfahrung an die Substanz herangebracht werden. [2]) Und genau genommen ist es noch nicht einmal möglich das eine Attribut in die geforderte Beziehung zu setzen. Denn die Ausdehnung kann ja, indem sie als Objekt im

[1]) cf. Eth. I Ax. 1, def. 4, def. 5, II ax. 5, I pr. 25 cor., II pr. 1, pr. 2. — [2]) vgl. Herbart Werke VII p. 96: „Gedanken und Körper dienen nun, als wenn noch niemand an der Erfahrung irre geworden wäre, als bekannte Fakta, auf welche der Schluss begründet wird, die Substanz müsse ausgedehnt sein und denken, nämlich weil ausser ihr nichts ist, die Gedanken und Körper aber doch da sind und folglich in ihr sein müssen." — Wir vermissen den Hinweis, dass sie für Spinoza als intuitive Erkenntnisse gerechtfertigt sind. — vgl. auch Trendelenburg „Hist. Beitr." II p. 53. —

Denken ist, nicht durch sich und also nicht als zur Substanz gehörig[1]) begriffen werden.[2])

Erdmann (Hegel) folgerte aus dem Nichtabgeleitetsein der Attribute, dass sie subjektiv seien, aus dem menschlichen Verstande stammten. Böhmer betont mit Recht, dass sie auch nicht aus dem Verstand abgeleitet sind.[3]) „Spinoza nimmt Denken und Ausdehnung als im Verstand vorfindlich einfach auf, was sollte ihn gehindert haben, sie als in der Substanz ebenso vorfindlich anzunehmen?"

Aus der Substanz folgen weiterhin die unendlichen und endlichen Modi. Wie wenig zunächst die unendlichen Modi aus der Substanz abgeleitet sind, zeigt deutlich das Beispiel der Bewegung.[4]) Es gilt als selbstverständliches (per se notum) Axiom, dass sich die Körper bewegen und könnte zugegeben werden, wenn, abgesehen von anderen Bedingungen, wenigstens die eine Hauptbedingung erfüllt wäre, dass die Bewegung, allgemein, als aus der Substanz folgend begriffen würde. Statt dessen sagt der dritte Hilfssatz, dass jeder Körper seine Bewegung nur von einem anderen und anderen bewegten Körper erhalten konnte. Wir müssen auch hier wieder Herbart zustimmen, welcher hierzu bemerkt[5]): „Der Beweis (von lemm. 3) liegt ganz einfach darin, dass die unendliche Substanz als solche den Grund nicht enthalten kann. — Daraus folgt aber, dass nun auch keine Bewegung, überhaupt keine Succession entstehen werde. — Und dennoch wird sie angenommen, weil sie sich freilich unter den von selbst bekannten und angewöhnten Erfahrungsbegriffen findet." Dass schliesslich auch die endlichen Modi nicht aus der Substanz abgeleitet sind, ist schon deshalb klar, weil bei ihnen auch die formale Bestimmung des Endlichseins nicht aus den Grundvoraussetzungen folgt, sondern ihnen, wie oben gezeigt, sogar widerspricht, und es bedarf wohl kaum einer Erwähnung, dass auch die

[1]) cf. Eth. I pr. 10. — [2]) vgl. Busolt „Grundzüge" p. 88. — [3]) Böhmer: Spinozana IV p. 271. — [4]) cf. Eth. II pr. 13, ax. 1, 2, lem. 1. — [5]) a. a. O. p. 98., vgl. Trendelenburg „Hist. Beitr." II p. 74 Anm. —

materielle Mannigfaltigkeit der Einzeldinge, die Vielheit individueller Naturen nur aus der Erfahrung in die Substanz hineingetragen sein kann.

Im allgemeinen ist das Verfahren derart, dass eine Reihe von allgemeinen Formen, Attribut, unendlicher und endlicher Modus aufgestellt wird, in deren Definitionen die Behauptung ihrer Zugehörigkeit zur Substanz bereits hineingelegt ist, von denen zum Überfluss auch noch bewiesen wird, dass sie, wie aus ihren Definitionen folge, in der Substanz enthalten seien. Aus der Erfahrung werden dann materielle Bestimmungen herbeigebracht und mit diesen Formen ziemlich willkürlich bekleidet, wobei der Grad ihrer logischen Allgemeinheit als Massstab dient. Dass beide immer gerade zu einander passen, wird dogmatisch entschieden, aber durchaus nicht erklärt. Warum sind nicht Wille, Schwere, Gefühl oder Zeit unendliche Modi?

So zeigt sich also vorurteilsloser Betrachtung, dass nichts, aber auch gar nichts aus der Substanz deduziert wird und deduziert werden kann, dass vielmehr alle wesentlichen Begriffe des Systems, jeder für sich, aus der Erfahrung gezogen und auf induktive Weise mit der Substanz vereinigt werden musste, ehe er durch eine scheinbare Deduktion aus ihr entnommen werden konnte.

Es drängt sich uns aber die Frage auf: wie konnte Spinoza selbst die Unmöglichkeit der logischen Deduktion so vollkommen übersehen? Die Inhaltlosigkeit des Substanzbegriffs steht doch in allzu schreiendem Gegensatz zu der so häufig wiederkehrenden Behauptung ihres allumfassenden Inhalts, als dass man dies für einen bloss logischen Fehler halten dürfte. Dieser Gegensatz wird aber wesentlich gemildert, wenn wir einer anderen Auffassung der Substanzidee und überhaupt der intuitiven Ideen Raum geben, welche uns mehr in spinozistischem Geiste zu sein scheint.

Erinnern wir uns daran, dass die Idee das gedachte Wesen des ausgedehnten Dings ist. Es liegt nun nahe,

die zahlreichen Äusserungen über den engen Zusammenhang der absoluten Wirklichkeit nach räumlichen Analogien zu deuten. Wie die wirkliche Ausdehnung alle verschiedenen Zustände der räumlichen Bewegung d. h. die wirkliche Bewegung in sich enthalten soll, so soll auch die Idee der Ausdehnung die Idee der Bewegung enthalten, während in dem Begriff der Ausdehnung der Begriff der Bewegung doch nicht liegt. Ebenso würde dann auch die Substanz als eine Art intelligibler Raum sowohl die Ausdehnung wie das Denken enthalten und die Idee der Substanz die Ideen der Ausdehnung und des Denkens. Logisch würde sich dies räumlich gedachte Enthaltensein als ein Enthaltensein des Umfangs des weniger allgemeinen in dem Umfang des mehr allgemeinen Begriffs darstellen. Die intuitive Idee gäbe mithin nicht nur den Inhalt des logischen Begriffs, sondern zugleich auch seinen Umfang, und wir würden diese Zusammenfassung von Umfang und Inhalt in der einen Intuition als die petitio principii des Ganzen betrachten, als den Grundfehler, auf den alle Widersprüche zwischen Absicht und Ausführung der Deduktion zurückgeführt werden können.

Wir begreifen also alle die einzelnen logischen Fehler aus dieser einen falschen Annahme. Die Substanz ist nun nicht mehr der reine Begriff des Seins, sondern die Summe aller durch das Merkmal Sein zusammengehaltenen Dinge. Jetzt kann Spinoza sagen: „Quidquid est, in Deo est", und jetzt kann er mit Recht glauben, alles aus der Substanz ableiten zu können. Nun, wo auch die Definition keine rein begriffliche mehr ist, wird die häufig wiederholte Ansicht verständlich, welche sich in dem folgenden [1]) Satz ausspricht: „Haec propositio (ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis sequi debere) unicuique manifesta esse debet, si modo ad haec attendat, quod ex data cuiuscumque rei definitione plures proprietates intellectus concludi, quae revera ex eadem (hoc est: ipsa rei essentia) necessario sequuntur et eo plures, quo plus realitatis rei definitio exprimit, hoc est, quo plus realitatis rei definitae essentia involvit." Weil so die Substanz die zusammenhängende Summe aller ewigen Dinge ist, müssen sie alle stets in diesem Zusammenhang betrachtet werden und bleiben, wenn sie auch durch sie verursacht sind und aus ihr folgen, doch in ihr enthalten. Und dasselbe gilt für ihr Verhältnis gegeneinander; auch da kann nun das weniger Allgemeine in dem mehr Allgemeinen enthalten sein und aus ihm folgen.

[1]) Eth. I pr. 16 dem. —

Sehen wir nun dieses Denken nach räumlichen Analogien als zusammenhängend mit jener Anschauung an, die die Begriffe der Logik und Geometrie als ähnlich, ja als gleich betrachtet, so kann es nicht Wunder nehmen, dass er sich auch über die Art seiner Beweise so sehr täuscht, dass er die Deduktion, welche bei dem anschaulichen Charakter der intuitiven Ideen nur ein intuitives, unbeweisbares Erkennen in der Substanz sein könnte, für ein logisch beweisbares Schliessen aus der Substanz hielt. Während z. B. in der mathematischen Synthesis des Dreiecks aus Linien und Winkeln alle besonderen Eigenschaften dieser Linien und Winkel wegen ihrer räumlich-anschaulichen Natur enthalten sind, fallen bei der logischen Synthese von Gegenständen zu Begriffen, d. h. bei der Abstraktion, aus dem gebildeten Begriff alle besonderen Merkmale fort. Der logische Begriff kann nur noch in seine Merkmale zerlegt werden, aber nicht wie der geometrische in die Momente, aus denen er gebildet wurde. Das Schliessen aus dem geometrischen Begriff aber ist ein intuitives Erkennen in der Anschauung und erhält erst nachträglich, unter Zurückgehen auf die Anschauung (Hülfslinien), die Form logischer Schlüsse. Das intuitive Erkennen in der Substanzidee kann aber nicht in gleicher Weise bewiesen werden, weil diese Idee nur eine allgemeine, verworrene Anschauung sein kann, deren Teile nur durch eine begriffliche und ganz lose Beziehung, nicht aber durch eine räumliche, auch im einzelnen anschauliche

Verbindung zu einer Einheit verknüpft sind. Das Deduzieren aus der Substanz kann nur ein Auseinanderfalten dieses Ideenkomplexes sein, welches ebensowenig mit logischen Vernunftschlüssen, wie mit mathematisch-intuitivem Erkennen zu thun hat; denn die Substanz ist weder logischer Begriff noch ist sie mathematische Anschauung.

Aber in dieser Auffassung zeigt sich die empirische Natur der intuitiven Ideen wieder besonders deutlich. Konnten Substanz, Attribute, unendliche Modi als Begriffe nicht anders als durch Erfahrung gewonnen sein, weil ja ihre Apriorität nicht bewiesen worden ist, so tragen diese Dinge als intuitive Sammelideen betrachtet das Zeichen ihres empirischen Ursprungs sozusagen an der Stirn. Denn indem sie so noch alle die besonderen Momente, aus denen sie gebildet wurden, getrennt enthalten, lassen sie deutlich erkennen, wie sie durch Zusammenfassung des Besonderen entstanden sind.

Wir sind also zu dem Resultat gekommen, dass das System in allen seinen wesentlichen Begriffen sich auf die Erfahrung gründet, mögen wir nun annehmen, dass diese Begriffe einzeln, nach und nach, hineingetragen, oder dass sie alle zugleich in einer einzigen grossen Voraussetzung zu Grunde gelegt werden.

V.

Richten wie unseren Blick noch einmal rückschauend auf das Ganze, so sehen wir, dass es der Glaube an den Besitz einer eingeborenen, wahren Erkenntnis ist, welcher Spinozas Stellung zur Erfahrung in jeder Hinsicht bestimmt. Auf dieser Überzeugung ruht das rationalistische Programm, wie es Erkenntnistheorie und Methode zeigen und teilweise ausdrücklich aufstellen; in dieser Überzeugung liegen aber auch die Ursachen, die ihn seine wahre Stellung zur Erfahrung so völlig verkennen liessen. Denn indem die durch sich selbst gewisse Intuitio jeden Zweifel ausschloss und damit jeden psychologischen Nachweis ihrer reinen Vernünftigkeit und absoluten Wahrheit überflüssig erscheinen liess, blieb ihr empirischer Ursprung, der sich vorurteilsloser Prüfung unzweideutig zu erkennen giebt, verborgen. So entging es ihm denn auch, dass er in all den zahlreichen Fällen, wo er, durch die Unmöglichkeit der logischen Deduktion gezwungen, intuitive Erkenntnisse, und sogar ganz offenbar empirische als angeblich intuitive Erkenntnisse, herbeizog, in Wahrheit auf die Erfahrung zurückgriff. Wir können sagen, dass die intuitive Erkenntnis, deren scheinbare Apriorität und Wahrheit ihn alle Erfahrung verachten liess, gerade der Weg ist, auf dem alle Erfahrung in das System hineinkommt.

Lebenslauf.

Ich, Theodor Friedrich Schwarz, geboren am 22. August 1875 in Cassel, reformierter Konfession, wurde vorgebildet auf dem Friedrichs-Gymnasium zu Cassel, welches ich im März 1897 mit dem Zeugnis der Reife verlies. Ich studierte seitdem an den Universitäten München, Marburg, Leipzig Naturwissenschaften und Philosophie.